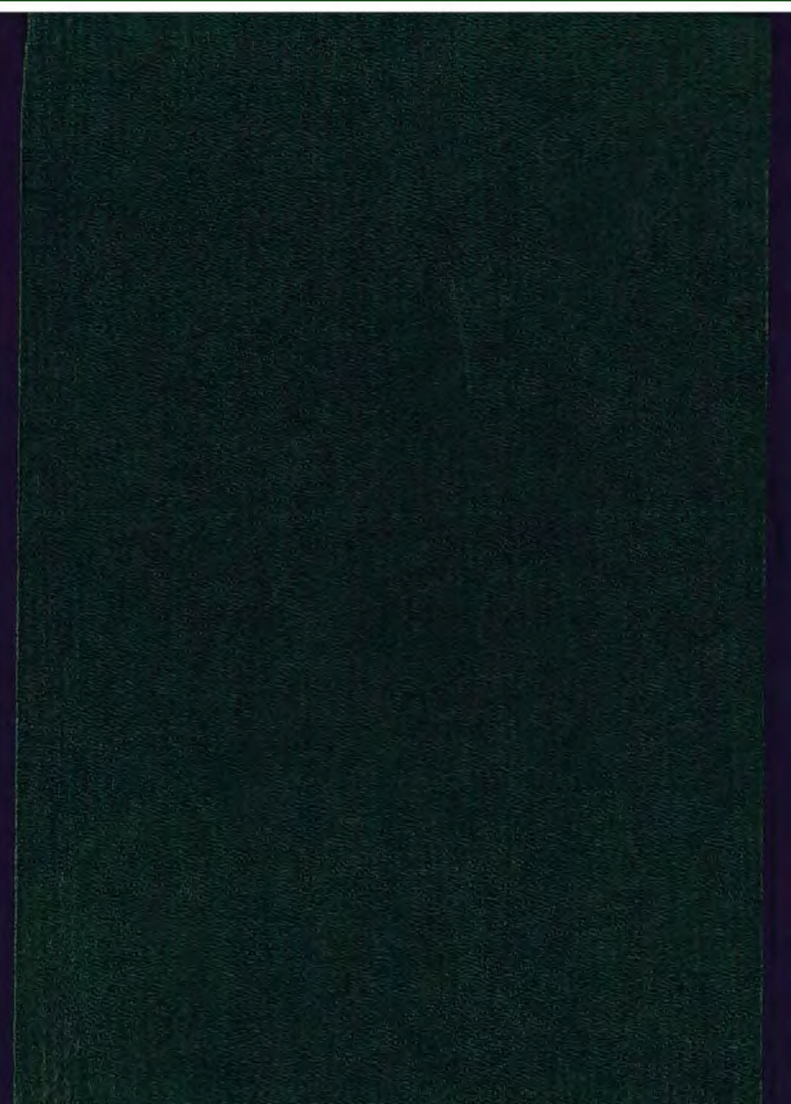
HEGEL



FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU





Sección de Obras de Filosofía

COLECCIÓN DE TEXTOS CLÁSICOS

dirigida por José Gaos

HEGEL

Fenomenología del Espíritu

Traducción de
WENCESLAO ROCES
con la colaboración de
RICARDO GUERRA

G. W. F. HEGEL

Fenomenología del Espíritu



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO–BUENOS AIRES

Primera edición en alemán, 1807
Sexta edición en alemán (Felix Meiner), 1952
Primera edición en español, 1966

Título de la obra original: *Phänomenologie des Geistes*. Nuestra edición se basa en la de la Editorial Felix Meiner, Hamburgo.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Nota del traductor

Respondiendo a un apremiante requerimiento del Fondo de Cultura Económica, he afrontado la ardua y penosa tarea de ofrecer al lector de habla española una versión directa y completa de la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel.

Es éste, que yo sepa, el primer intento, llevado a las prensas, que se hace de traducir al español, directamente del alemán, el texto íntegro de la *Fenomenología*. En 1935 publicó el profesor español Xavier Zubiri, en la colección de "Textos Filosóficos" de la *Revista de Occidente*, una breve selección de la obra, que abarcaba el Prólogo, la Introducción y el capítulo final sobre "el Saber absoluto".

Era realmente extraño que una obra como ésta, que ocupa un lugar tan destacado en la teoría filosófica del mundo entero y que ha dejado una huella tan profunda en muchos campos del saber y en las disciplinas de la acción política y social, no se hubiese hecho aún asequible, en su totalidad, al público lector de habla española. A llenar esta laguna, muy sensible, tiende el empeño del Fondo de Cultura Económica, con la presente edición. Por su parte, el traductor, después de enfrentarse con las ímprobas dificultades de su tarea, no siempre vencidas airosamente, cree comprender ahora, a la luz de su propia espinosa experiencia, por qué la empresa no había sido abordada o, por lo menos, llevada a cabo hasta hoy.

No por prurito de modestia, sino porque realmente es así, califico de primer intento esta versión española que aquí ve la luz. Estoy absolutamente seguro de que una labor de esta naturaleza, por mucho que se aquilate, no puede alcanzar resultados satisfactorios en un primero y personal empeño. De que sólo la crítica de muchos brindará los elementos necesarios para ir superando sobre la marcha, en un proceso de corrección y perfeccionamiento, el texto español que aquí se establece como punto de partida.

Al abordar inicialmente los problemas de esta traducción, había abrigado yo la ilusión de poder infundir al texto español una mayor claridad y una mayor soltura, adoptando una actitud más libre en la reproducción del pensamiento hegeliano. Pronto hube de comprender, en el transcurso del trabajo, los peligros de este modo de proceder, en obra tan oscura y difícil como la *Fenomenología*. Al cabo, se impuso el criterio de ajustarse por entero a las características peculiares del lenguaje y el propio estilo del autor y hasta de su sintaxis, inseparables muchas veces de su pensamiento. Afrontando el riesgo

de la oscuridad, la inelegancia e incluso, en ocasiones, la incorrección literaria de la prosa de nuestra versión, para no dar contra el escollo, mucho más amenazador evidentemente, en libro de tanta riqueza filosófica conceptual y de fisonomía tan acusada como éste, de infidelidad o desviación en cuanto al contenido. He tenido presente en todo momento que el encargo recibido por mí y la responsabilidad por mí asumida eran traducir a Hegel, y no ofrecer una paráfrasis de su obra.

Por eso también, y a diferencia de otras versiones de la *Fenomenología* —respaldadas, evidentemente, por la personalidad de los traductores—, como la francesa de Hyppolite y la italiana de De Negri, se convino con la editorial en que esta traducción no fuese acompañada de notas explicativas o aclaratorias, fuera de las muy contadas que el propio autor pone al pie de página.

La finalidad perseguida es ofrecer al lector español interesado una versión lo más fiel y apegada al texto original de la obra de Hegel que sea posible, y que sirva de base para los estudios y comentarios oportunos. A través de las críticas, observaciones y rectificaciones fundadas que esta versión pueda suscitar, será posible ir superando, en ediciones posteriores —si, como esperamos, ésta encuentra una acogida benévola—, las dificultades no resueltas o mal resueltas. Pues, repito, un trabajo de esta envergadura no puede ser fruto de los esfuerzos de uno solo o de varios, sino de los afanes de muchos, obra de un trabajo realmente colectivo.

Aunque su nombre va ya asociado en la misma portada a esta versión española, como colaborador, no quiero dejar de consignar aquí mi agradecimiento al Dr. Ricardo Guerra por la cooperación tan empeñosa y fecunda prestada por él a esta traducción. El texto español propuesto por mí ha sido discutido y establecido en estrecha colaboración con él. Sus observaciones y orientaciones me han sido valiosísimas, a lo largo de todo el trabajo. Este ha sido llevado a cabo, como se indica, con su colaboración. Lo cual no me exime a mí, naturalmente, de mi propia y personal responsabilidad en la redacción última del texto que aquí se ofrece al lector.

No se ha considerado necesario, por lo menos en esta primera edición, añadir al texto un léxico o vocabulario de los términos más o menos dudosos o difíciles, algunos probablemente litigiosos, controvertibles, empleados por el traductor para expresar conceptos fundamentales de Hegel.

Solamente en dos o tres casos excepcionales se ha recurrido al expediente de reproducir entre corchetes, para mejor fijar el concepto, el término alemán. El caso más importante, muchas veces

repetido, es el de "realidad" [*Realität*] para marcar la diferencia con respecto a *Wirklichkeit*, que traducimos, literalmente, por "realidad". "Existencia" corresponde al alemán *Existenz*, mientras que el término *Dasein* se traduce siempre, al pie de la letra, por "ser allí". En la imposibilidad, por lo menos para nosotros, de diferenciar terminológicamente en español entre *Ding* y *Sache*, hemos puesto entre corchetes estos términos junto a la palabra "cosa", cuando se hacía necesario matizar la expresión. Señalaré por último, para poner de relieve la terminología, a juicio nuestro, más discutible, que el dificilísimo y tan debatido *Meinung, meinen* hegeliano aparece traducido aquí por "suposición" y "suponer", *aufheben* por "superar", *sittlich* por "ético" y *moralisch* por "moral", *Seiend* por "lo que es", *Entäusserung* por "enajenación" y *Entfremdung* por "extrañamiento".

Para nuestra traducción se ha tomado como base el texto de J. Hoffmeister publicado por la "Philosophische Bibliothek" de G. Lasson, edición alemana de 1936.

Los epígrafes de los párrafos que figuran entre corchetes no proceden del autor. Fueron añadidos, ya en ediciones anteriores, por el editor alemán Lasson para dar una mayor claridad y ordenación sistemática al texto. En la última versión alemana, que hemos tenido a la vista, estos epígrafes figuran solamente en el Índice de la obra. A nosotros nos ha parecido aconsejable mantenerlos en el texto, entre corchetes, para ayudar al lector y aliviar un poco la fatigosa lectura. Esos epígrafes tratan de condensar con la mayor fidelidad posible el contenido sustancial de los párrafos a que se refieren.

No quiero terminar esta breve nota sin expresar al Fondo de Cultura Económica mi agradecimiento por el aliento y las facilidades que en la editorial hemos encontrado para poder llevar a término esta penosa y difícil tarea. Y por la paciencia y comprensión con que, trastornando una y otra vez sus planes editoriales, los editores han ido alargando los plazos señalados y prorrogando los compromisos asumidos.

W. R.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

PRÓLOGO

[I. Las tareas científicas del presente]

[1. *La verdad como sistema científico*]

Parece que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo la costumbre establecida, una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema. En efecto, lo que sería oportuno decir en un prólogo acerca de la filosofía —algo así como una *indicación* histórica con respecto a la tendencia y al punto de vista, al contenido general y a los resultados, un conjunto de afirmaciones y aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad— no puede ser valedero en cuanto al modo y la manera en que la verdad filosófica debe exponerse. Además, por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial. Por el contrario, en la noción general de la anatomía, por ejemplo, considerada algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia inerte, se tiene el convencimiento de no hallarse aún en posesión de la cosa misma, del contenido de esta ciencia, y de que es necesario esforzarse todavía por llegar a lo particular. Tratándose, además, de uno de esos conglomerados de conocimientos que no tienen derecho a ostentar el nombre de ciencia, vemos que una plática acerca del fin perseguido y de otras generalidades por el estilo no suele diferenciarse de la manera histórica y conceptual en que se habla también del contenido mismo, de los nervios, los músculos, etc. La filosofía, por el contrario, se encontraría en situación desigual si empleara este modo de proceder, que ella misma muestra que no sirve para captar la verdad.

Del mismo modo, la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Cuando arraiga la opinión del anta-

gonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. Pero la contradicción ante un sistema filosófico o bien, en parte, no suele concebirse a sí misma de este modo, o bien, en parte, la conciencia del que la aprehende no sabe, generalmente, liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios.

La exigencia de tales explicaciones y su satisfacción pasan fácilmente por ser algo que versa sobre lo esencial. ¿Acaso puede el sentido interno de una obra filosófica manifestarse de algún modo mejor que en sus fines y resultados, y cómo podrían éstos conocerse de un modo más preciso que en aquello que los diferencia de lo que una época produce en esa misma esfera? Ahora bien, cuando semejante modo de proceder pretende ser algo más que el inicio del conocimiento, cuando trata de hacerse valer como el conocimiento real, se le debe incluir, de hecho, entre las invenciones a que se recurre para eludir la cosa misma y para combinar la apariencia de la seriedad y del esfuerzo con la renuncia efectiva a ellos. En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la *diversidad* es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella

y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.

El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamante hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida pletórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añada el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde.

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad *externa*, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad *interna*, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían.

[2. *La formación del presente*]

Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad —lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia—, parece hallarse en contradicción con un cierto modo de representarse la cosa y sus consecuencias, representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo. No creemos que resulte ocioso detenerse a explicar

esta contradicción, aunque la explicación no pueda ser, aquí, otra cosa que una aseveración, ni más ni menos que aquella contra la que va dirigida. En efecto, si lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de la absoluto, religión, el ser —no en el centro del amor divino, sino el ser mismo de él—, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición.

Si se toma la manifestación de una exigencia así en su contexto más general y se la considera en el nivel en que se halla *presente el espíritu autoconsciente*, vemos que éste va más allá de la vida sustancial que llevaba en el elemento del pensamiento, más allá de esta inmediatez de su fe, de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia abrigaba acerca de su reconciliación con la esencia y con la presencia universal de ésta, tanto la interna como la externa. Y no sólo va más allá, pasando al otro extremo de la reflexión carente de sustancia sobre sí mismo, sino que se remonta, además, por encima de esto. No sólo se pierde para él su vida esencial; además, el espíritu es consciente de esta pérdida y de la finitud que es su contenido. El espíritu, volviéndose contra quienes lo degradan y prorrumpiendo en denuestos contra su rebajamiento, no reclama de la filosofía tanto el *saber* lo que él *es* como el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser. Por tanto, para hacer frente a esta necesidad, la filosofía no debe proponerse tanto el poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí misma, no tanto el retrotraer la conciencia caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del concepto, como el ensamblar las diferenciaciones del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia e implantar el *sentimiento* de la esencia, buscando más bien un fin *edificante* que un fin *intelectivo*. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.

A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar al hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas, como si el hombre, olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua, como el gusano.

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrenal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia.* Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.

Pero a la ciencia no le cuadra esta sobriedad del recibir o esta parquedad en el dar. Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.

Y esta sobriedad que renuncia a la ciencia menos aún puede tener la pretensión de que semejante entusiasta nebulosidad se halle por encima de la ciencia. Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *horos*) y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y de la necesidad así como de la reflexión, que sólo mora en la finitud. Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la sustancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse. Al mismo tiempo, cuando este saber sustancial carente de concepto pretexta haber sumergido lo peculiar de sí en la esencia y entregarse

a una filosofía verdadera y santa, no ve que, en vez de consagrarse a Dios, con su desprecio de la medida y la determinación, lo que hace es dejar, unas veces, que campe por sus respetos en sí mismo el carácter fortuito del contenido y, otras veces, que se imponga la propia arbitrariedad. Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños.

[3. *Lo verdadero como principio, y su despliegue*]

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.

Sin embargo, este mundo nuevo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido, y es esencialmente importante no perder de vista esto. La primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una

larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren.

Mientras que, de una parte, la primera manifestación del mundo nuevo no es más que el todo velado en su *simplicidad* o su fundamento universal, tenemos que, por el contrario, la conciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas. Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de *inteligibilidad* universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular. Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquélla.

La ciencia que, hallándose en sus comienzos, no ha llegado todavía a la plenitud del detalle ni a la perfección de la forma, se expone a verse censurada por ello. Pero si esta censura tratara de afectar a su esencia sería tan injusta como inadmisible sería el no querer reconocer la exigencia de aquel desarrollo completo. Esta contraposición parece ser el nudo fundamental en que se afana actualmente la formación científica, sin que hasta ahora exista la unidad de criterio necesaria acerca de ello. Unos insisten en la riqueza del material y en la inteligibilidad; otros desdeñan, por lo menos, esto y hacen hincapié en la inmediata racionalidad y divinidad. Y si aquéllos son reducidos al silencio, ya sea por la sola fuerza de la verdad o también por la acometividad de los otros, y se sienten vencidos

en cuanto al fundamento de la cosa, ello no quiere decir que se den por satisfechos en lo tocante a aquellas exigencias, que, siendo justas, no han sido satisfechas. Su silencio sólo se debe por una parte a la victoria de los otros, y por otra al hastío y a la indiferencia que suele traer consigo una espera constantemente excitada y no el cumplimiento de lo prometido.

En lo que respecta al contenido, los otros recurren a veces a medios demasiado fáciles para lograr una gran extensión. Despliegan en su terreno gran cantidad de materiales, todo lo que ya se conoce y se ha ordenado y, al ocuparse preferentemente de cosas extrañas y curiosas, aparentan tanto más poseer el resto, aquello que ya domina el saber a su manera, y con ello lo que aún no se halla ordenado, y someterlo así todo a la idea absoluta, que de este modo parece reconocerse en todo y prosperar en forma de ciencia desplegada. Pero, si nos paramos a examinar de cerca este despliegue, se ve que no se produce por el hecho de que uno y lo mismo se configura por sí mismo de diferentes modos, sino que es la informe repetición de lo uno y lo mismo, que no hace más que aplicarse exteriormente a diferentes materiales, adquiriendo la tediosa apariencia de la diversidad. Cuando el desarrollo consiste simplemente en esta repetición de la misma fórmula, la idea de por sí indudablemente verdadera sigue manteniéndose realmente en su comienzo. Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo, que si logra establecer diferencias en cuanto al material es, sencillamente, porque éste estaba ya presto y era conocido.

Y trata de hacer pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se atribuye también todo valor a la idea universal bajo esta forma de irrealidad y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el he-

cho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde A = A, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza. Ahora bien, teniendo en cuenta que la representación universal anterior al intento de su desarrollo puede facilitar la aprehensión de éste, será conveniente esbozar aquí aproximativamente esa representación, con el propósito, al mismo tiempo, de alejar con este motivo algunas formas cuyo empleo usual es un obstáculo para el conocimiento filosófico.

[II. El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia]

[1. *El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto*]

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es *para el* saber *ser* o *inmediatez*. Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la *universalidad* en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el mo-

vimiento del ponerse a *sí misma* o la mediación de su devenir otro consigo misma. *Es*, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí* aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un *ser* otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de *ser para sí* y, con ello, del automovimiento de la forma en general. Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento puede contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta. Cabalmente porque la forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma, no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: *todos* los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto,

lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan realmente la intuición, como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto.

Ahora bien, este santo horror nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma de lo verdadero, consistente en mostrarse como *simple* en el resultado; es, mejor dicho, cabalmente este haber retornado a la simplicidad. Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad. Pero este resultado es de por sí simple inmediatez, pues es la libertad autoconsciente y basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella.

Lo que se ha dicho podría expresarse también diciendo que la razón es el *obrar con arreglo a un fin*. La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del *fin* en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil que es *por sí mismo motor* y, por tanto, *sujeto*. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el *ser para sí* o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo* es *fin*; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura.

El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.

La necesidad de representarse lo absoluto como *sujeto* se traduce en proposiciones como éstas: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del universo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final. Hasta aquí, no se ve todavía por qué no se habla solamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc. o, como hacían los antiguos, de los conceptos puros, del ser, de lo uno, etc., de aquello que da sentido a la proposición, sin necesidad de añadir la locución *carente de sentido*. Pero con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un *ser*, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo, esto no es más que una anticipación. El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.

Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*; y esta otra: la de que un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta

desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción *negativa*, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto *positivo*. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente *positivo* del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo *inmediato* o en ser solamente *fin*. Se la puede, por tanto, considerar asimismo como la refutación de aquello que sirve de *fundamento* al sistema, aunque más exactamente debe verse en ella un indicio de que el *fundamento* o el principio del sistema sólo es, en realidad, su *comienzo*.

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.

[2. *El devenir del saber*]

El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento

de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo *universal*, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como *existe* [*Existenz hat*] en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en el espíritu. Y por ser este elemento, esta inmediatez del espíritu, lo sustancial del espíritu en general, es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que, siendo ella misma simple, es la inmediatez en cuanto tal y para sí, el *ser* que es la reflexión dentro de sí mismo. La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo. Su derecho se basa en su absoluta independencia, en la independencia que sabe que posee en cada una de las figuras de su saber, pues en cada una de ellas, sea reconocida o no por la ciencia y cualquiera que su contenido sea, el individuo es la forma absoluta, es decir, la *certeza inmediata* de sí mismo; y, si se prefiere esta expresión, es de este modo *ser* incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia, el saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas, vale para la ciencia como lo *otro* —y aquello en que se sabe cercana a sí misma más bien como la pérdida del espíritu—, el elemento de la ciencia es para la conciencia, por el contrario, el lejano más allá en que ésta ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso a la verdad. El que la conciencia natural se confíe de un modo inmediato a la ciencia es un nuevo intento que hace, impulsada no se sabe por qué, de andar de cabeza; la coacción que sobre ella se ejerce para que adopte esta posición anormal y se mueva en ella es una violencia que se le quiere imponer y que parece tan sin base como innecesaria. Sea en sí misma lo que quiera, la ciencia se presenta en sus relaciones con la autoconciencia inmediata como lo inverso a ésta, o bien, teniendo la autoconciencia en la certeza de sí misma el principio de su realidad, la ciencia, cuando dicho principio para sí se halla fuera de ella, es la forma de la irrealidad. Así, pues, la ciencia tiene que encargarse de unificar ese elemento con ella misma o tiene más bien que hacer ver que le pertenece y de qué modo le pertenece. Carente de tal realidad, la ciencia es solamente el contenido, como el *en sí*, el *fin* que no es todavía, de momento, más que algo interno; no es en cuanto espíritu, sino solamente en cuanto sustancia espiritual. Este *en sí* tiene que exteriorizarse y convertirse en *para sí* mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él.

Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu. El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino. Este devenir, como habrá de revelarse en su contenido y en las figuras que en él se manifiestan, no será lo que a primera vista suele considerarse como una introducción de la conciencia acientífica a la ciencia, y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia —y nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos.

[3. *La formación del individuo*]

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa. Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos, para actualizar su contenido; evoca su recuerdo, pero sin interesarse por ellos ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta

existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consuma y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.

La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario —de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad, se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de peculiar. Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que *en sí* todo esto ha sido logrado: el contenido es ya la realidad cancelada en la posibilidad o la inmediatez sojuzgada, la configuración ya reducida a su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento. Como algo ya *pensado*, el contenido es ya *patrimonio* de la sustancia; ya no es el ser allí en la forma del *ser en sí*, sino que es solamente el *en sí* —no ya simplemente originario ni hundido en la existencia—, sino más bien en sí *recordado* y que hay que revertir a la forma del *ser para* sí. Veamos más de cerca cómo se lleva a cabo esto.

Lo que se nos ahorra en cuanto al todo, desde el punto de vista en que aquí aprehendemos este movimiento, es la superación del *ser allí*; lo que resta y requiere una superior transformación es la *representación* y el *conocimiento* de las formas. El ser allí replegado sobre la sustancia sólo es inmediatamente transferido por esta primera

negación al elemento del sí mismo; por tanto, este patrimonio que el sí mismo adquiere presenta el mismo carácter de inmediatez no conceptual, de indiferencia inmóvil, que presenta el ser allí mismo, por donde éste no ha hecho más que pasar a la *representación*. Con ello, dicho ser allí se convierte al mismo tiempo en algo *conocido*, en algo con que ha terminado ya el espíritu que es allí y sobre lo que, por consiguiente, no recaen ya su actividad ni, por ende, su interés. Si la actividad que ya no tiene nada que ver con el ser allí es solamente, a su vez, el movimiento del espíritu particular que no se concibe, tenemos que el saber, por el contrario, se vuelve contra la representación que así se produce, contra este ser conocido, es la acción del *sí mismo universal* y el interés del *pensamiento*.

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin examen como base, dándolos por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de retorno. El movimiento se desarrolla, en un sentido y en otro, entre estos puntos que permanecen inmóviles y se mantiene, por tanto, en la superficie. De este modo, el aprehender y el examinar se reducen a ver si cada cual encuentra también en su propia representación lo que se dice de ello, si le parece así y es o no conocido para él.

El *análisis* de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a *pensamientos* de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo *separado*, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada

en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.

El que lo representado se convierta en patrimonio de la pura autoconciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aún la formación cultural completa. El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible. La razón de ello es lo que se ha dicho anteriormente: aquellas determinaciones tienen como sustancia y elemento de su ser allí el yo, la potencia de lo negativo o la pura realidad; en cambio, las determinaciones

sensibles solamente la inmediatez abstracta impotente o el ser en cuanto tal. Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta *inmediatez* interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí —no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de *fijo* en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico. El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.

Semejante exposición constituye, además, la *primera* parte de la ciencia, porque el ser allí del espíritu, en cuanto lo primero, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es aún su retorno a sí mismo. El *elemento del ser allí inmediato* es, por tanto, la determinabilidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. La indicación de esta diferencia nos lleva a examinar algunos pensamientos establecidos que suelen presentarse a este propósito.

[III. El conocimiento filosófico]

[1. *Lo verdadero y lo falso*]

El ser allí inmediato del espíritu, la *conciencia*, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen

todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede considerarse como el *defecto* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el *vacío*, como *el motor*, ciertamente, como lo *negativo*, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su *esencia*; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado —es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblan en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la *Lógica o Filosofía especulativa*.

Ahora bien, como aquel sistema de la experiencia del espíritu capta solamente la *manifestación* de éste, parece como si el progreso

que va desde él hasta la ciencia de lo *verdadero* y que es en la figura de lo *verdadero*, fuese algo puramente negativo, y cabría pedir que se eximiera de lo negativo como de lo *falso*, exigiendo ser conducidos directamente y sin más a la verdad, pues ¿para qué ocuparse de lo falso? Ya más arriba se ha hablado de que debiera comenzarse directamente por la ciencia, y a esto hay que contestar aquí diciendo cómo está constituido en general lo negativo en tanto que lo *falso*. Las representaciones en torno a esto entorpecen muy especialmente el acceso a la verdad. Esto nos dará pie para hablar del conocimiento matemático, que el saber afilosófico se representa como el ideal que debiera proponerse alcanzar la filosofía, pero que hasta ahora ha sido una vana aspiración.

Lo *verdadero* y lo *falso* figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No *hay* lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en *sujetos* particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro. Lo falso (pues aquí se trata solamente de esto) sería lo *otro*, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una *simple* diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general. No cabe duda de que se puede saber algo de una manera falsa. Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia. Y esta desigualdad constituye precisamente la diferenciación en general, es el momento esencial. De esta diferenciación llegará a surgir, sin duda alguna, su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad. Pero no es verdad así como si se eliminara la desigualdad, a la manera como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo. Sin embargo, no puede afirmarse, por ello, que lo *falso* sea un momento o incluso parte integrante de lo verdadero. Cuando se dice que en lo falso hay algo verdadero, en este enunciado son ambos como el aceite y el agua, que no pueden mezclarse y que se unen de un modo puramente externo. Y precisamente atendiendo

al significado y para designar el momento del *perfecto ser otro*, no debieran ya emplearse aquellos términos allí donde se ha superado su ser otro. Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensamiento, etc., tiene el inconveniente de que objeto y sujeto, etc. significan lo que son *fuera de su unidad* y en la unidad no encierran ya, por tanto, el sentido que denota su expresión, así también, exactamente lo mismo, lo falso no es ya en cuanto falso un momento de la verdad.

El *dogmatismo*, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas.

[2. *El conocimiento histórico y el matemático*]

En lo que concierne a las verdades *históricas*, para referirse brevemente a ellas, en lo tocante a su lado puramente histórico, se concederá fácilmente que versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias de él. Pero incluso verdades escuetas como las citadas a título de ejemplo no son sin el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean; incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa sea solamente el resultado escueto.

En cuanto a las verdades *matemáticas*, aún menos podríamos considerar como geómetra a quien, sabiendo *de memoria* el teorema de Euclides, lo supiese sin sus demostraciones, no lo supiese *en su interior*, como cabría decir en contraste con aquello. Y del mismo modo habría que considerar no satisfactorio el conocimiento que alguien, midiendo muchos triángulos rectángulos, pudiera adquirir acerca del hecho de que sus lados presentan la conocida proporción. Sin embargo, la *esencialidad* de la demostración no tiene tampoco en el conocimiento matemático el significado ni la naturaleza de ser

un momento del resultado mismo, sino que es un momento que se abandona y desaparece en este resultado. Como resultado, indudablemente, el teorema, *es un teorema considerado como verdadero*. Pero esta circunstancia sobreañadida no afecta a su contenido, sino solamente a su relación con el sujeto; el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación *exterior* a la cosa. Así, vemos que la naturaleza del triángulo rectángulo no se desdobla de por sí tal y como se expone en la construcción necesaria para probar la proposición que se expresa en sus proporciones; toda la operación de la que brota el resultado es un proceso y un medio del conocimiento. También en el conocimiento filosófico tenemos que el devenir del *ser allí* como *ser allí* difiere del devenir de la *esencia* o de la naturaleza interna de la cosa. Pero, en primer lugar, el conocimiento filosófico contiene lo uno y lo otro, mientras que el conocimiento matemático sólo representa el devenir del *ser allí*, es decir, del ser de la naturaleza de la cosa en el *conocimiento* en cuanto tal. Y, en segundo lugar, el conocimiento filosófico unifica también estos dos movimientos particulares. El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción a lo externo o al ser allí, es ser para otro y, a la inversa, el devenir del ser allí el retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como dos aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos.

En el conocimiento matemático la intelección es exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera. De ahí que, aun conteniendo sin duda proposiciones verdaderas el medio, la construcción y la demostración, haya que decir también que el contenido es falso. Para seguir con el ejemplo anterior, el triángulo resulta desmembrado y sus partes pasan a ser elementos de otras figuras que la construcción hace nacer de él. Solamente al final se restablece de nuevo el triángulo, del que propiamente se trata, que en el transcurso del procedimiento se había perdido de vista y que solamente se manifestaba a través de fragmentos pertenecientes a otro todo. Vemos, pues, cómo entra aquí en acción la negatividad del contenido, a la que deberíamos llamar la falsedad de éste, ni más ni menos que en el movimiento del concepto la desaparición de los pensamientos considerados fijos.

Ahora bien, la defectuosidad de este conocimiento en sentido propio afecta tanto al conocimiento mismo como a su materia en general. Por lo que al conocimiento se refiere, al principio no se da

uno cuenta de la necesidad de la construcción. Esta necesidad no se deriva del concepto del teorema, sino que viene impuesta y hay que obedecer ciegamente al precepto de trazar precisamente estas líneas, cuando podrían trazarse infinidad de líneas distintas, sin saber nada más del asunto, aunque procediendo con la buena fe de creer que ello será adecuado a la ejecución de la demostración. La adecuación al fin perseguido se pondrá de manifiesto con posterioridad, lo que quiere decir que es puramente externa, porque sólo se revela más tarde en la demostración. Ésta sigue, por tanto, un camino que arranca de un punto cualquiera, sin que sepamos qué relación guarda con el resultado que se ha de obtener. La marcha de la demostración asume *estas* determinaciones y relaciones y descarta otras, sin que sea posible darse cuenta de un modo inmediato de cuál es la necesidad a que responde esto, pues lo que rige este movimiento es un fin externo.

La *evidencia* de este defectuoso conocimiento de que tanto se enorgullece la matemática y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su *fin* y en el carácter defectuoso de su *materia*, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar. Su fin o concepto es la *magnitud*. Es precisamente la relación inesencial, aconceptual. Aquí, el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma, no afecta a la esencia o al concepto y no es, por ello mismo, un concebir. La *materia* acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el *espacio* y lo *uno*. El espacio es el ser allí en lo que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto y en el que dichas diferencias son, por tanto, igualmente inmóviles e inertes. Lo *real* no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática; ni la intuición sensible concreta ni la filosofía se ocupan de esa irrealidad propia de las cosas matemáticas. Y en ese elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, es decir, proposiciones fijas, muertas; se puede poner fin en cualquiera de ellas y la siguiente comienza de nuevo de por sí sin que la primera se desarrolle hasta la otra y sin que, de este modo, se establezca una conexión necesaria a través de la naturaleza de la cosa misma. Además, por razón de aquel principio y elemento —y en ello estriba lo formal de la evidencia matemática—, el saber se desarrolla por la línea de la *igualdad*. En efecto, lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento. La matemática sólo

considera la magnitud, la diferencia no esencial. Hace abstracción del hecho de que es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas; no se para a considerar, por ejemplo, la relación que existe entre la línea y la superficie, y cuando compara el diámetro con la circunferencia, choca contra su inconmensurabilidad, es decir, contra una relación conceptual, contra un infinito, que escapa a su determinación.

La matemática inmanente, la llamada matemática pura, no establece tampoco el *tiempo* como tiempo frente al espacio, como el segundo tema de su consideración. Es cierto que la matemática aplicada trata de él, como trata del movimiento y de otras cosas reales, pero toma de la experiencia los principios sintéticos, es decir, los principios de sus relaciones, determinadas por el concepto de éstas, y se limita a aplicar sus fórmulas a estos supuestos. El hecho de que las llamadas demostraciones de estos principios, tales como la del equilibrio de la palanca, la de la proporción entre espacio y tiempo en el movimiento de la caída, etc., demostraciones que tanto abundan en la matemática aplicada, sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones, no es, a su vez, más que una demostración de cuán necesitado de demostración se halla el conocimiento, ya que cuando carece de ella acepta la simple apariencia vacua de la misma y se da por satisfecho. Una crítica de semejantes demostraciones resultaría a la vez notable e instructiva, ya que, por un lado, depuraría a la matemática de estos falsos adornos y, por otro, pondría de manifiesto sus límites, demostrando con ello la necesidad de otro tipo de saber. En cuanto al *tiempo*, del que podría pensarse que debiera ser, frente al espacio, el tema de la otra parte de la matemática pura, no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia. El principio de la *magnitud*, de la diferencia conceptual, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación. Por tanto, esta negatividad sólo como paralizada, a saber: como lo *uno*, se convierte en la segunda materia de este conocimiento, el cual, como algo puramente externo, rebaja lo que se mueve a sí mismo a materia, para poder tener en ella un contenido indiferente, externo y carente de vida.

[3. *El conocimiento conceptual*]

La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son

lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que *se recuerda* y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato.

Tal vez podría considerarse necesario decir de antemano algo más acerca de los diversos aspectos del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma. El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura. Y en cuanto a lo que usualmente ha venido opinándose acerca de esto, debemos tener la conciencia de que también el sistema de las representaciones que se relacionan con lo que es el método filosófico corresponden ya a una cultura desaparecida. Si alguien piensa que esto tiene un tono jactancioso o revolucionario, tono del que yo sé, sin embargo, que estoy muy alejado, debe tenerse en cuenta que el aparato científico que nos suministra la matemática —su aparato de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas y sus demostraciones, principios y consecuencias y conclusiones derivados de ellos— ha quedado ya, por lo menos, *anticuado* en la opinión. Aun cuando su ineficacia no se aprecie claramente, es lo cierto que se hace poco o ningún uso de ello, y si no se lo reprueba, por lo menos no se lo ve con agrado. Y

no cabe duda de que podemos prejuzgar lo excelente como lo que se abre paso en el uso y se hace querer. Ahora bien, no es difícil darse cuenta de que la manera de exponer un principio, aducir fundamentos en pro de él y refutar también por medio de fundamentos el principio contrario no es la forma en que puede aparecer la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, y aquel método, por el contrario, el conocimiento exterior a la materia. Por eso es peculiar a la matemática y se le debe dejar a ella, ya que la matemática, como hemos observado, tiene por principio la relación aconceptual de la magnitud y por materia el espacio muerto, y lo uno igualmente muerto. Dicho método, de un modo más libre, es decir, mezclado con una actitud más arbitraria y contingente, puede emplearse también en la vida corriente, en una conversación o una enseñanza histórica dirigidas a satisfacer más la curiosidad que el conocimiento, como ocurre sobre poco más o menos con un prólogo. En la vida corriente, la conciencia tiene por contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles y también pensamientos y principios, en general todo lo que se considera como algo presente o como un ser o una esencia fijos y estables. La conciencia, en parte, discurre sobre todo esto y, en parte, interrumpe las conexiones actuando arbitrariamente sobre ese contenido, y se comporta como si lo determinara y manejara desde fuera. Conduce dicho contenido a algo cierto, aunque sólo se trate de la impresión del momento, y la convicción queda satisfecha cuando la conciencia llega a un punto de quietud conocido de ella.

Pero, si la necesidad del concepto excluye la marcha indecisa de la conversación razonadora y la actitud solemne de la pompa científica, ya hemos dicho más arriba que no debe pasar a ocupar su puesto la ausencia de método del presentimiento y el entusiasmo y la arbitrariedad de los discursos proféticos que no desprecian solamente aquella cientificidad, sino la cientificidad en general.

Y tampoco es posible considerar como algo científico la *triplicidad* kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta, para que al mismo tiempo se estableciera la verdadera forma en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia; el empleo de esta forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho, haciendo descender la organización científica a un simple diagrama. Este formalismo, del que ya hemos hablado más arriba en términos generales y cuya manera queremos precisar aquí, cree haber concebido e indicado la naturaleza y la vida de una figura al decir de ella una determinación del esquema como predicado —ya

sea la subjetividad o la objetividad, el magnetismo, la electricidad, etc., la contracción o la expansión, el Este o el Oeste, y así sucesivamente, lo que podría multiplicarse hasta el infinito, ya que, con arreglo a esta manera de proceder, cada determinación o cada figura pueden volver a emplearse por los otros como forma o momento del esquema y cada uno puede, por agradecimiento, prestar el mismo servicio al otro, y tenemos así un círculo de reciprocidad por medio del cual no se experimenta lo que es la cosa misma, ni lo que es la una ni lo que es la otra. Por este camino, se reciben de la intuición vulgar determinaciones sensibles que, evidentemente, deben *significar* algo distinto de lo que dicen, mientras que, por otra parte, lo que tiene en sí una significación, las puras determinaciones del pensamiento, tales como sujeto, objeto, sustancia, causa, lo universal, etc., se emplean tan superficialmente y con tanta ausencia de crítica como en la vida corriente, ni más ni menos que los términos de lo fuerte y lo débil, la expansión y la contracción, por donde aquella metafísica tiene tan poco de científico como estas representaciones sensibles.

En vez de la vida interior y del automovimiento de su ser allí, semejante determinabilidad simple de la intuición, que aquí quiere decir del saber sensible, se expresa siguiendo una analogía superficial, y a esta aplicación externa y vacía de la fórmula se le da el nombre de *construcción*. Ocurre con este formalismo lo que con todo formalismo, cualquiera que él sea. Muy dura tendría que ser la cabeza de aquel a quien no pudiera hacerse comprender en un cuarto de hora la teoría de que existen enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas y otros tantos tratamientos y que, cuando tal enseñanza bastaba hasta hace poco para alcanzar esta finalidad, esperara convertirse en tan poco tiempo de un rutinario en un médico teórico. Si el formalismo de la filosofía de la naturaleza quiere enseñar, digamos, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno o es igual al Sur o al Norte, etc. o los representa, puede enseñarlo de un modo escueto, como aquí se expresa, o adornado con otra terminología: la inexperiencia podrá caer en el pasmo admirativo ante esta capacidad para rimar cosas que parecen tan dispares y ante la violencia que mediante esta combinación se impone a lo sensible inmóvil, dándole la apariencia de un concepto, pero sin hacer lo más importante de todo, que es el expresar el concepto mismo o la significación de la representación sensible; puede la inexperiencia reverenciar esto como una profunda genialidad o alegrarse y regocijarse del optimismo de tales determinaciones, que suplen el concepto abstracto con lo intuitivo, haciéndolo así más agradable, y felicitarse de la afinidad presentida de su espíritu con esta gloriosa

manera de proceder. El ardid de semejante sabiduría se aprende tan rápidamente como fácilmente se aplica; su repetición, cuando ya se le conoce, resulta tan insoportable como la repetición de las artes del prestidigitador, una vez conocidas. El instrumento de este monótono formalismo es tan fácil de manejar como la paleta de un pintor que tuviese solamente dos colores, digamos el rojo y el verde, destinados el primero a las escenas históricas y el segundo a los paisajes. Resultaría difícil decidir qué es lo más grande, si la soltura con que se embadurna con estos colores cuanto hay en el cielo, en la tierra y bajo ésta o la fantasía en cuanto a la excelencia de este recurso universal; lo uno se apoya en lo otro. Lo que se consigue con este método, consistente en imponer a todo lo celestial y terrenal, a todas las figuras naturales y espirituales las dos o tres determinaciones tomadas del esquema universal, es nada menos que un informe claro como la luz del sol acerca del organismo del universo; es, concretamente, un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima o a esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios; tan claro es lo uno como lo otro, y si allí faltan la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hallan ocultas en los tarros las cosas vivas que contienen, en el método a que nos referimos se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida. Ya hemos visto cómo este método se convierte, al mismo tiempo, en una pintura absoluta de un solo color cuando, avergonzándose de las diferencias del esquema, las hunde en la vacuidad de lo absoluto, como algo perteneciente a la reflexión, para lograr así la identidad pura, el blanco carente de forma. Aquella uniformidad de color del esquema y de sus determinaciones inertes y aquella identidad absoluta, y el paso de lo uno a lo otro, todo es igualmente entendimiento muerto y conocimiento externo.

Pero lo excelente no puede sustraerse al destino de verse así privado de cuerpo y de espíritu, de ver cómo se le quita la piel para revestir con ella a un saber inerte e infatuado. Más bien debe ver en este destino la potencia que ejerce sobre los ánimos, ya que no sobre los espíritus, y también el perfeccionamiento hacia la universalidad y la determinabilidad de la forma en que consiste su acabamiento y que es lo único que hace posible el que esta universalidad se utilice de un modo superficial.

La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella, por el contrario, el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma. El movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtién-

dose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la *negatividad* es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la *simplicidad determinada*. De este modo, el contenido hace ver que no ha recibido su determinabilidad como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo y se erige, de por sí en momento y en un lugar del todo. El entendimiento esquemático retiene para sí la necesidad y el concepto del contenido, lo que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que clasifica; o, más exactamente, no lo retiene para sí, sino que no lo conoce, pues si fuese capaz de penetrar en ello, no cabe duda de que lo mostraría. Pero ni siquiera siente la necesidad de ello; si la sintiera, se abstendría de su esquematización o, por lo menos, no sabría con ello más que lo que es una simple indicación del contenido; sólo aporta, en efecto, la indicación del contenido, pero no el contenido mismo. Si se trata de una determinabilidad que es en sí concreta o real (como, por ejemplo, la del magnetismo), se la degrada, sin embargo, a algo muerto, al convertirla en predicado de otro ser allí, en vez de presentarla como la vida inmanente de este ser allí o de conocer cómo tiene en ésta su autocreación intrínseca y peculiar. El entendimiento formal deja al cuidado de otros el añadir esto, que es lo fundamental. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión.

Siendo así que, en general, como hemos dicho más arriba, la sustancia es en ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí. La persistencia o la sustancia de su ser allí es la igualdad consigo mismo, pues su desigualdad consigo mismo sería su disolución. Pero la igualdad consigo mismo es la abstracción pura, y ésta es el

pensamiento. Cuando digo *cualidad,* digo la determinabilidad simple; mediante la cualidad se distingue un ser allí de otro o es un ser allí; este ser allí es para sí mismo o subsiste por esta simplicidad consigo mismo. Pero es por ello por lo que es esencialmente el *pensamiento.* Es aquí donde se concibe que el ser es pensamiento; aquí es donde encaja el modo de ver que trata de rehuir la manera corriente y aconceptual de expresarse acerca de la identidad del pensamiento y el ser. Al ser la subsistencia del ser allí la igualdad consigo mismo o la abstracción pura, es la abstracción de sí de sí mismo o es ella misma su desigualdad consigo y su disolución, su propia interioridad y su repliegue sobre sí mismo, su devenir. Dada esta naturaleza de lo que es y en tanto que lo que es posee esta naturaleza para el saber, éste no es la actividad que maneja el contenido como algo extraño, no es la reflexión en sí fuera del contenido; la ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la *afirmación,* se presenta como un *dogmatismo de la seguridad* o el *dogmatismo de la certeza de sí mismo,* sino que, por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momento del todo.

Habiendo señalado más arriba lo que significa el *entendimiento* visto por el lado de la autoconciencia de la sustancia, de lo que aquí decimos se desprende su significación con arreglo a la determinación de la misma sustancia como lo que es. El ser allí es cualidad, determinabilidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es, el entendimiento del ser allí. Es, de este modo, el *nus,* que era, como Anaxágoras comenzó reconociendo, la esencia. Posteriormente, se concibió la naturaleza del ser allí, de un modo más determinado, como *eidos* o *idea,* es decir, como *universalidad determinada,* como *especie.* La palabra *especie* parecerá tal vez demasiado vulgar y pobre para referirse a las ideas, a lo bello, lo sagrado y lo eterno, que tantos estragos causan en nuestra época. Pero, en realidad la idea no expresa ni más ni menos que la especie. Pero, en la actualidad, solemos encontrarnos con que se desprecia y rechaza una expresión que designa un concepto de un modo determinado en favor de otra que, sin duda por estar tomada de una len-

gua extranjera, envuelve el concepto en cendales nebulosos y le da con ello una resonancia más edificante. Precisamente por determinarse como especie, es el ser allí un pensamiento simple; el *nus*, la simplicidad, es la sustancia. Y su simplicidad o igualdad consigo mismo lo hace aparecer como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo mismo es también precisamente por ello, negatividad, y de este modo pasa aquel ser allí fijo a su disolución. Al principio, la determinabilidad sólo parece serlo por referirse a un *otro*, y su movimiento parece comunicarse a ella de una fuerza extraña; pero el que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella *simplicidad* del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el *concepto* puro. Así, pues, la *inteligibilidad* es un devenir y es, en cuanto este devenir, la *racionalidad*.

En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su *ser* su *concepto*, reside en general la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico,'y es precisamente *saber* del contenido en la misma medida en que el contenido es *concepto* y *esencia* o, dicho en otros términos, solamente ella es lo *especulativo*. La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple; con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico.' De ahí que sea innecesario revestir de formalismo al contenido concreto desde el exterior; aquél, el contenido, es en sí mismo el paso a éste, al formalismo, el cual deja, sin embargo, de ser un formalismo externo, porque la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto.

Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa. Lo que aquí decimos, aunque exprese el concepto, no puede considerarse más que como una aseveración anticipada. Su verdad no reside en esta exposición en parte puramente narrativa; y tampoco se la refuta porque se diga, en contra de esto, que no es así, sino que ocurre de tal o cual modo, porque se traigan a colación y se expresen estas o las otras representaciones usuales como verdades establecidas y conocidas, o porque se sirva y asegure algo nuevo, extraído del santuario de la divina intuición interior. Suele ser ésta la primera reacción del saber ante lo para él desconocido, reacción adversa que adopta para salvar su libertad y su propia manera de ver, su propia autoridad contra otra extraña —ya que bajo esta figura se manifiesta lo que se asimila por vez primera—,

y también para descartar la apariencia y especie de vergüenza que representaría el tener que aprender algo; así como en el caso contrario en la acogida plausible de lo desconocido la reacción del mismo tipo consiste en algo parecido a lo que son, en otra esfera, los discursos y los actos ultrarrevolucionarios.

[IV. Lo que se requiere para el estudio filosófico]

[1. *El pensamiento especulativo*]

Lo que importa, pues, en el *estudio de la ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el *ser en sí*, en el *ser para sí*, en la *igualdad consigo mismo*, etc., pues éstas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de *almas*, si su concepto no designase algo superior a esto. A la costumbre de seguir el curso de las representaciones le resulta tan perturbador la interrupción de dichas representaciones por medio del concepto como al pensamiento formal que razona en uno y otro sentido por medio de pensamientos irreales. Habría que calificar aquel hábito como un pensamiento material, una conciencia contingente, que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia su propio sí mismo puro y mantenerse en él. Por el contrario, lo otro, el razonar, es la libertad acerca del contenido, la vanidad en torno a él; se pide de ella que se esfuerce por abandonar esta libertad y que, en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hunda en él esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo al sí mismo, como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento. Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto.

En el comportamiento razonador hay que señalar con mayor fuerza los dos aspectos en que se contrapone a él el pensamiento conceptual. De una parte, aquél se comporta negativamente con respecto al contenido aprehendido, sabe refutarlo y reducirlo a la nada. Este ver que el contenido no es así es lo simplemente *negativo*; es el límite final, que no puede ir más allá de sí mismo hacia un nuevo contenido, sino que para que pueda encontrar de nuevo un contenido, no

hay más remedio que tomar de donde sea algo *otro*. Esto es la reflexión en el yo vacío, la vanidad de su saber. Esta vanidad no expresa solamente esto, el que este contenido es vano, sino que expresa también la vanidad de este mismo modo de ver, puesto que es lo negativo, que no ve en sí lo positivo. Y, como esta reflexión no obtiene como contenido su misma negatividad, no se halla en general en la cosa misma, sino siempre más allá de ésta, por lo cual cree que la afirmación de lo vacío le permite ir más allá de una manera de ver rica en contenido. Por el contrario, como ya se ha hecho ver más arriba, en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la *totalidad* de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que tal pensamiento tiene un contenido, ya se trate de representaciones, de pensamientos o de una mezcla de ambos, encontraremos en él otro aspecto que le entorpece la concepción. La naturaleza peculiar de este aspecto aparece estrechamente unida a la esencia de la idea misma a que nos referíamos más arriba o, mejor dicho, la expresa tal y como se manifiesta en cuanto movimiento, que es aprehensión pensante. En efecto, así como en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el pensamiento razonador es por sí mismo el sí al que retorna el contenido, ahora, en su conocimiento positivo, el sí mismo es, por el contrario, un *sujeto* representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se enlaza el contenido y sobre la que el movimiento discurre en una y otra dirección. En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él. El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto en reposo vacila, por tanto, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto. El sujeto que cumple su contenido deja de ir más allá de éste y no puede tener, además, otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido queda, por el contrario, vinculada así bajo el sí mismo; no es ya lo

universal que, libre del sujeto, pueda corresponder a varios. Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla. El pensamiento como representación, puesto que tiene por naturaleza el seguir su curso en los accidentes o predicados y el ir más allá de ellos con razón ya que sólo se trata de predicados y accidentes, se ve entorpecido en su marcha cuando lo que en la proposición presenta la forma de predicado es la sustancia misma. Sufre, para representárnoslo así, un contragolpe. Partiendo del sujeto, como si éste siguiese siendo el fundamento, se encuentra, en tanto que el predicado es más bien la sustancia, con que el sujeto ha pasado a ser predicado, y es por ello superado así; y, de este modo, al devenir lo que parece ser predicado en la masa total e independiente, el pensamiento no puede ya vagar libremente sino que se ve retenido por esta gravitación. Por lo común, el sujeto comienza poniéndose en la base como el sí mismo *objetivo* fijo; de ahí parte el movimiento necesario, hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; en este momento, aquel sujeto deja el puesto al yo mismo que sabe y que es el entrelazamiento de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero, mientras que aquel primer sujeto entra en las determinaciones mismas y es el alma de ellas, el segundo sujeto, es decir, el que sabe, sigue encontrando en el predicado a aquel otro con el que creía haber terminado ya y por encima del cual pretende retornar a sí mismo y, en vez de poder ser, como razonamiento, lo activo en el movimiento del predicado, como si hubiera que atribuir a aquél este predicado u otro, se encuentra con que, lejos de ello, todavía tiene que vérselas con el sí mismo del contenido, si no quiere ser para sí, sino formar un todo con el contenido mismo.

En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación. Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es análogo al que media en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo es la resultante del equilibrio y la conjunción de ambos. También en la proposición filosófica vemos que la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, que la forma de la proposición expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado o el acento que distingue su cumplimiento; pero el que el predicado exprese la sus-

tancia y el sujeto mismo caiga en lo universal es la *unidad* en que aquel acento da su último acorde.

Para ilustrar por medio de algunos ejemplos lo ya dicho, tenemos que en la proposición *Dios es el ser* el predicado es *el ser*; este predicado tiene una significación sustancial, en la que el sujeto se esfuma. Ser no debe ser, aquí, el predicado, sino la esencia, pues con ello, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición que ocupa en la proposición, es decir, el sujeto fijo. El pensamiento, en vez de pasar adelante en el tránsito del sujeto al predicado, se siente, al perderse el sujeto, más bien entorpecido y repelido hacia el pensamiento del sujeto, porque echa de menos a éste; o bien encuentra también el sujeto de un modo inmediato en el predicado, puesto que el predicado mismo se expresa como un sujeto, como *el ser*, como la *esencia*, que agota la naturaleza del sujeto; y así, en vez de recobrarse a sí mismo en el predicado y moverse libremente para razonar, el pensamiento se encuentra todavía más hundido en el contenido o, por lo menos, se hace presente ahora la pretensión de ahondar en él. Del mismo modo, si se dice que lo *real* es lo *universal*, vemos que lo real se desvanece, como sujeto, en su predicado. Lo universal no debe tener tan sólo la significación del predicado, como si la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido.

Sobre este entorpecimiento habitual descansan en gran parte las quejas acerca de la ininteligibilidad de los escritos filosóficos, suponiendo que, por lo demás, se den en el individuo las condiciones de cultura necesarias para comprenderlos. En lo que queda expuesto encontramos la razón del reproche muy determinado que con frecuencia se hace a estas obras, al decir de ellas que hay que leerlas varias veces para llegar a entenderlas; reproche que debe de encerrar algo de insuperable y definitivo, puesto que, de ser fundado, no admite réplica. De lo que dejamos dicho se desprende claramente cómo se plantea la cosa. Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo.

Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo razonador, consistente en que lo que dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto, y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición.

De hecho, también el pensamiento no especulativo tiene su derecho, un derecho válido, pero que no es tomado en consideración a la manera de la proposición especulativa. El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo *inmediato*, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse; no debe tratarse tan sólo de un entorpecimiento interno, sino que debe *exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa. Como proposición, lo especulativo es sólo el entorpecimiento interior y el retorno *inexistente* de la esencia a sí misma. He ahí por qué las exposiciones filosóficas nos remiten con tanta frecuencia a esta intuición *interior*, con lo que se ahorra la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que exigíamos. La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí. En cualquier otro conocimiento, es este lado de lo interior expresado lo que sirve de demostración. Pero, una vez separada la dialéctica de la demostración, el concepto de la demostración filosófica se ha perdido, en realidad.

Cabe recordar, a este propósito, que en el movimiento dialéctico entran también proposiciones como partes o elementos; parece, pues, presentarse de nuevo a cada paso la dificultad señalada y como si fuera una dificultad de la cosa misma. Es algo parecido a lo que sucede en la demostración usual, en que los fundamentos empleados requieren a su vez una fundamentación, y así sucesivamente, hasta el infinito. Pero esta forma de fundamentar y condicionar corresponde a un tipo de demostración diferente del movimiento dialéctico y, por tanto, al conocimiento externo. El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto. No se da, pues, ningún contenido de esta clase que se comporte como sujeto puesto como fundamento y al que su significación le corresponda como un predica-

do; inmediatamente, la proposición es solamente una forma vacía. Fuera del sí mismo intuido de un modo sensible o representado, sólo es, preferentemente, el nombre como tal nombre el que designa el sujeto puro, lo uno carente de concepto. Por esta razón, puede ser útil, por ejemplo, evitar la voz *Dios*, ya que esta palabra no es de modo inmediato y al mismo tiempo concepto, sino el nombre en sentido propio, la quietud fija del sujeto que sirve de fundamento; en cambio, el ser o lo uno, por ejemplo, lo singular, el sujeto indican también de por sí, de un modo inmediato, conceptos. Aun cuando de aquel sujeto se digan verdades especulativas, su contenido carece del concepto inmanente, pues éste se da solamente como sujeto en reposo, y aquellas verdades, debido a esta circunstancia, adquieren fácilmente la forma de lo puramente edificante. Y también por este lado nos encontramos con que podrá aumentar o disminuir por culpa de la misma exposición filosófica el obstáculo que radica en la costumbre de entender el predicado especulativo con arreglo a la forma de la proposición, y no como concepto y esencia. La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto.

[2. *Genialidad y sano sentido común*]

Tanto como el comportamiento razonador entorpece el estudio de la filosofía la figuración no razonable de verdades establecidas, sobre las que quien las posee cree que no hace falta volver, sino que basta con tomarlas como base y expresarlas y enjuiciar y condenar a base de ellas. Vista la cosa por este lado, es especialmente necesario que la filosofía se convierta en una actividad seria. Para todas las ciencias, artes, aptitudes y oficios vale la convicción de que su posesión requiere múltiples esfuerzos de aprendizaje y de práctica. En cambio, en lo que se refiere a la filosofía parece imperar el prejuicio de que, si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos y con disponer de cuero y herramientas, en cambio, cualquiera puede filosofar directamente y formular juicios acerca de la filosofía, porque posee en su razón natural la pauta necesaria para ello, como si en su pie no poseyese también la pauta natural del zapato. Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de conocimientos y de estudio, considerándose que aquélla termina donde comienzan éstos. Se la reputa frecuentemente como un saber formal y vacío de contenido y no se ve que lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aun en cuanto al contenido, sólo

puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía; y que las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin la filosofía, sin ésta no pueden llegar a poseer en sí mismas vida, espíritu ni verdad.

Por lo que respecta a la filosofía en el sentido propio de la palabra, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común que no se esfuerzan por cultivarse ni se cultivan en otros campos del saber ni en la verdadera filosofía se consideran de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquel largo camino de la cultura, de aquel movimiento tan rico como profundo por el cual arriba el espíritu al saber, algo así como se dice que la achicoria es un buen sustituto del café. No resulta agradable ver cómo la ignorancia y hasta la misma tosquedad informe y sin gusto, incapaz de retener su pensamiento sobre una proposición abstracta, y menos aún sobre el entronque de varias, asegura ser ora la libertad y la tolerancia del pensamiento, ora la genialidad. Como es sabido, ésta hizo en otro tiempo tantos estragos en la poesía como ahora hace en la filosofía; pero, en vez de crear poesía, esta genialidad, cuando sus productos tenían algún sentido, producía una prosa trivial o, en los casos en que se remontaba por encima de ésta, discursos demenciales. Lo mismo ocurre ahora con el filosofar natural, que se reputa demasiado bueno para el concepto y que mediante la ausencia de éste, se considera como un pensamiento intuitivo y poético y lleva al mercado las arbitrarias combinaciones de una imaginación que no ha hecho más que desorganizarse al pasar por el pensamiento, productos que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía.

Y, a la inversa, cuando discurre por el tranquilo cauce del sano sentido común, el filosofar natural produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales. Y cuando se le echa en cara la insignificancia de estos resultados, nos asegura que el sentido y el contenido de ellos se hallan en su corazón y debieran hallarse también en el corazón de los demás, creyendo pronunciar algo inapelable al hablar de la inocencia del corazón, de la pureza de la conciencia y de otras cosas por el estilo, como si contra ellas no hubiera nada que objetar ni nada que exigir. Pero lo importante no era dejar lo mejor recatado en el fondo del corazón, sino sacarlo de ese pozo a la luz del día. Hace ya largo tiempo que podían haberse ahorrado los esfuerzos de producir verdades últimas de esta clase, pues pueden encontrarse desde hace muchísimo tiempo en el catecismo, en los proverbios populares, etc. No resulta difícil captar tales verdades en lo que tienen de indeterminado o de torcido y, con frecuencia,

revelar a su propia conciencia cabalmente las verdades opuestas. Y cuando esta conciencia trata de salir del embrollo en que se la ha metido, es para caer en un embrollo nuevo, diciendo tal vez que las cosas son, tal como está establecido, de *tal* o *cual* modo y que todo lo demás es puro *sofisma*; tópico éste a que suele recurrir el buen sentido en contra de la razón cultivada, a la manera como la ignorancia filosófica caracteriza de una vez por todas a la filosofía con el nombre de *sueños de visionarios*. El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él; en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.

Cuando se busca una calzada real que conduzca a la ciencia, no se cree que hay otra más segura que el confiarse al buen sentido, aunque, para ponerse a tono con la época y con la filosofía, se lean las reseñas críticas sobre las obras filosóficas e incluso los prólogos a ellas y sus primeros párrafos, que enuncian los principios universales sobre lo que se basa todo, del mismo modo que las reseñas, aparte de la información histórica, contienen además un juicio, el cual, precisamente por ser un juicio, trasciende sobre lo enjuiciado. Se marcha por este camino común con la bata de andar por casa, mientras el sentimiento augusto de lo eterno, lo sagrado y lo infinito recorre con sus solemnes ropas sacerdotales un camino que es ya de por sí más bien el ser inmediato en el mismo centro, la genialidad de las ideas profundas y originales y de los altos relámpagos del pensamiento. Pero, como esta profundidad no descubre aún la fuente de la esencia, estos destellos no son todavía el empíreo. A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente.

[3. *El autor y el público*]

Al sostener yo que el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe, podría parecer que la consideración de que los aspectos que aquí hemos tocado y otros aspectos externos difieren de las representaciones de nuestra época acerca de la naturaleza y la forma de la verdad y son, incluso, totalmente contrarios a ellas no promete prestar favorable acogida al intento de presentar en dicha determinación el sistema de la ciencia. Creo, sin embargo, que si a veces, por ejemplo, se ha cifrado la excelencia de la filosofía de Platón en sus mitos carentes de valor científico, también ha habido épocas a las que ha podido llamarse, incluso, épocas de entusiasmo exaltado, en que la filosofía aristotélica era apreciada en razón de su profundidad especulativa y en que el *Parménides*, de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la *dialéctica* antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la *expresión positiva de la vida divina*, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el *concepto puro*. Y también me parece que lo que hay de excelente en la filosofía de nuestro tiempo cifra su valor en la cientificidad y que, aun cuando otros piensen de manera distinta, sólo gracias a la cientificidad se hace valer esa filosofía. Puedo, así, confiar en que este ensayo de reivindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar sabrá abrirse paso, apoyado en la verdad interna de la cosa misma. Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado; como también de que el individuo necesita de este resultado para afirmarse en lo que todavía no es más que un asunto suyo aislado y para experimentar como algo universal la convicción que por el momento pertenece solamente a lo particular. Ahora bien, en este respecto hay que distinguir frecuentemente entre el público y los que se hacen pasar por sus representantes y portavoces. Aquél se comporta, desde muchos puntos de vista, de un modo muy distinto e incluso opuesto al de éstos. Mientras que el público, bondadosamente, se culpa a sí mismo de que una obra filosófica no le llega, quienes se hacen pasar por sus representantes y portavoces echan toda la culpa a los autores, seguros ellos de su competencia. La acción de la obra sobre el público es más callada que la de "los muertos que entierran a sus muertos".* Y si, hoy, la penetración general se

* San Mateo VIII, 22.

halla más cultivada, si su curiosidad es más vigilante y su juicio se determina con mayor rapidez, de tal modo que "los pies de quienes han de sepultarte se hallan ya a la puerta",** de esto hay que distinguir, no pocas veces, la acción más lenta que va rectificando la atención captada por aseveraciones imponentes y corrigiendo las censuras despectivas para entregar así, al cabo de algún tiempo, a una parte el mundo de los suyos, al paso que los otros, tras el mundo de sus contemporáneos, carecerán de posteridad.

Como, por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo.

** Hechos V, 9.

Ciencia de la experiencia de la conciencia

INTRODUCCIÓN
[PROPÓSITO Y MÉTODO DE ESTA OBRA]

Es NATURAL pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado. Parece justificada esta preocupación, ya que, de una parte, puede haber diversas clases de conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegirse mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad. E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocupación se trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alce una barrera que los separara sin más. En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él. En ambos casos empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio. Podría parecer, ciertamente, que cabe obviar este inconveniente por el conocimiento del modo como el *instrumento* actúa, lo cual permitirá descontar del resultado la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto y obtener así lo verdadero puro. Pero, en realidad, esta corrección no haría más que situarnos de nuevo en el punto de que hemos partido. Si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros —aquí, lo absoluto— vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultará, por tanto, baldío. Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresa-

do, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío.

No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento;* pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento de otro,* como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.

Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto. Se la puede refutar alegando la distinción de que un conocimiento puede ser verdadero aun no conociendo lo absoluto, como la ciencia pretende, y de que el conocimiento en general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz de otra verdad. Pero, a la vista de esto, nos damos cuenta de que este hablar sin ton ni son conduce a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un otro verdadero, y de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que presuponen un significado que hay que empezar por encontrar.

En vez de ocuparnos de tales inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para pose-

sionarios de lo absoluto o como un médium a través del cual contemplamos la verdad, etc. —relaciones a las que evidentemente conducen todas estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento—; en vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para librarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso; en vez de torturarnos en dar respuesta a todo esto, podríamos rechazar esas representaciones como contingentes y arbitrarias y considerar incluso como un fraude al empleo, con ello relacionado, de palabras como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y otras innumerables, cuyo significado se presupone como generalmente conocido. En efecto, el pretextar, por una parte, que su significado es generalmente conocido y, por otra, que se posee su concepto mismo no parece proponerse otra cosa que soslayar lo fundamental, que consiste precisamente en ofrecer este concepto. Con mayor razón, por el contrario, cabría rehuir el esfuerzo de fijarse para nada en esta clase de representaciones y maneras de hablar por medio de las cuales se descartaría a la ciencia misma, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia. Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente, a este propósito, representarse que *ella* sea la manifestación porque aparece *junto a otro* saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse.

Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella. En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. Mediante aquella *aseveración*, declararía que su fuerza se halla en su *ser*; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que *es* y *asevera* que la ciencia no es nada para él, y *una* aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra. Y aún menos puede la ciencia remitirse al barrunto mejor que se daría en el conocimiento no verdadero y que en él mismo señalaría hacia ella, pues, de una parte, al hacerlo así, seguiría remitiéndose a un ser y, de otra parte, se remitiría a sí misma como al modo en que es en el conocimiento no verdadero, es decir, en un modo malo de su ser y a su manifestación, y no a lo que

ella es en y para sí. Por esta razón, debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta.

Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el *propósito* de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho. La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real. Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios si-

guiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña. En cambio, el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone *precisamente* a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender.

La *totalidad* de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*. Es éste un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello *de lo que es resultado*. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo *determinado* y tiene un *contenido*. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.

Pero la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte. Pero la conciencia es para sí misma su *concepto* y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá

de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, *al lado* de lo limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo todo *bueno en su especie*, pues también esta seguridad se verá igualmente violentada por la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie. O el temor a la verdad puede recatarse ante sí y ante otros detrás de la apariencia de que es precisamente el ardoroso celo por la verdad misma lo que le hace tan difícil y hasta imposible encontrar otra verdad que no sea la de la vanidad de ser siempre más listo que cualesquiera pensamientos procedentes de uno mismo o de los demás; esta vanidad, que se las arregla para hacer vana toda verdad, replegarse sobre sí misma y nutrirse de su propio entendimiento, el cual disuelve siempre todos los pensamientos, para encontrar en vez de cualquier contenido exclusivamente el yo escueto, es una satisfacción que debe dejarse abandonada a sí misma, ya que huye de lo universal y busca solamente el ser para sí.

Dicho lo anterior, con carácter previo y en general, acerca del modo y la necesidad del proceso, será conveniente que recordemos algo acerca del *método del desarrollo*. Esta exposición, presentada como el comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como *se manifiesta* y como *investigación* y *examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *pauta*. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la *esencia* o *el en sí*. Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno.

Esta contradicción y su eliminación resultarán de un modo más determinado si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Esta, en

efecto, *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*. Aquí, no nos interesa saber, fuera de lo dicho, lo que sean propiamente estas determinaciones, pues, siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un *para* otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia o a lo *verdadero* lo *que es* o el *objeto*, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos *concepto* a *la esencia* o al en sí *del objeto* y entendemos por *objeto*, por el contrario, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para otro*, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, el *ser* para otro y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas persona-

les, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma.*

Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del *examen* en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver. En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son *para ella misma,* ella misma es su comparación; es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no *para ella,* sino *en sí,* por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen. Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *en sí* no es en sí o que solamente era en sí *para ella.* Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste.

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero,* es propiamente lo que se llamará experiencia. En esta relación, hay que hacer resaltar con mayor precisión en el proceso más arriba señalado un momento por medio del cual se derramará nueva luz sobre el lado científico de la exposición que ha de seguir. La conciencia sabe *algo,* y este objeto es la esencia o el *en sí*; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la con-

ciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, otro el *ser para ella de este en sí*. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

En esta exposición del curso de la experiencia hay un momento por el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia. En efecto, la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, *aquel* sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese *en otro* objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí. Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma. Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos. Nos encontramos aquí, en realidad, con la misma circunstancia de que más arriba hablábamos, al referirnos a la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada *de aquello cuyo resultado es*, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero. Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para

nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.

[A. CONCIENCIA]

I. LA CERTEZA SENSIBLE O EL *ESTO* Y LA *SUPOSICIÓN*

El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de *lo inmediato* o de *lo que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.

El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como *el más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro *esto*. Yo, *éste*, no estoy cierto de *esta* cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la *cosa* de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa *es*, y *es* solamente porque *es*; ella *es*: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como *relación*, es una pura *relación inmediata*: la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro esto o *lo singular*.

Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que en el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más. Una certeza sensible real no es

solamente esta pura inmediatez, sino un *ejemplo* de ella. Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como *objeto*. Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente el yo.

[1. El *objeto de esta certeza*]

Esta diferencia entre la esencia y el ejemplo, entre la inmediatez y la mediación, no la establecemos solamente nosotros, sino que la encontramos en la certeza sensible misma, y debemos acogerla en la forma como está en ella y no tal y como nosotros acabamos de determinarla. En ella, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia, es el *objeto*; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no *en sí*, sino por medio de un otro, el yo, *un saber* que sólo sabe el objeto porque *él es* y que puede ser o no ser. Pero el objeto *es*, es lo verdadero y la esencia; *es* indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es.

Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza. Para lo cual no debemos pararnos a reflexionar y meditar sobre lo que en verdad pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella.

Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

El ahora que es la noche se *conserva*, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es*; pero se muestra

más bien como un algo que no es. El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el *ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

Como un universal *enunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*.

Y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con *el aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es *una casa*. El *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*.

Esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el *ser puro* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos* como el *ser*, sino como el *ser determinado* como la abstracción o lo universal puro; y nuestra suposición, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes.

Si comparamos la relación en que primeramente surgían el *saber* y el *objeto* con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa

a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial. Su verdad está en el objeto como *mi* objeto o en la *suposición*; es porque *yo sé* de él. Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo; y queda por ver todavía lo que la experiencia nos indica acerca de esta su realidad.

[2. El *sujeto de esta certeza*]

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque *yo* los tengo. *El ahora es día* porque yo lo veo; *el aquí es un árbol* por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo, éste*, veo el árbol y afirmo *el árbol como el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.

Lo que aquí no desaparece es el *yo*, en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver del árbol ni de esta casa, sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que en torno a ella sucede, ante la casa o el árbol. El yo sólo es universal, como *ahora, aquí* o *éste*, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: *yo, este yo singular*. Y cuando se exige de la ciencia como su piedra de toque a la que sencillamente no podría hacer frente, que deduzca, construya o descubra *a priori*, o como ello quiera expresarse, una llamada *esta cosa* o *un este hombre*, sería obligado que quienes tal exigen *dijeran* qué *esta* cosa o qué *este* yo suponen; pero decir esto es imposible.

[3. *La experiencia de esta certeza*]

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permanece o *es* aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo. Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*, y no ya sólo un momento de ella, como sucedía en los dos casos anteriores, en que su realidad debía ser primeramente el objeto contrapuesto al yo y luego el yo. Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como *inmediatez*, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba.

Por consiguiente, a esta inmediatez pura no interesa ya para nada el ser otro del aquí como árbol que se torna en un aquí que es un no-árbol, el ser otro del ahora como día que se torna en un ahora que es noche u otro yo para el que un otro es objeto. Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia. Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol; ni me entero tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o de que yo mismo tomo en otra situación el aquí como no-árbol o el ahora como no-día, sino que yo soy puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día o en que el aquí es árbol, y no comparo tampoco entre sí el aquí y el ahora, sino que me mantengo en *una* relación inmediata: el ahora es día.

Y, como, según esto, esta certeza se niega ya a salir de sí cuando llamamos su atención hacia un ahora que es noche o hacia un yo para quien es noche, vamos nosotros hacia ella y hacemos que se nos muestre el ahora que se afirma. Y tenemos que dejar que se nos *muestre*, pues la verdad de esta relación inmediata es la verdad de *este* yo, que se circunscribe a un *ahora* o un *aquí*. Si *después* asumiésemos esta verdad o nos mantuviésemos *alejados* de ella, carecería ya de toda significación, pues superaríamos con ello la inmediatez que le es esencial. Debemos, por tanto, colocarnos en el mismo punto del tiempo o del espacio, hacer que se nos muestre, es decir, convertirnos en este mismo yo que es el que sabe con certeza. Veamos, pues, cómo está constituido lo inmediato que se nos muestra.

Se muestra el *ahora*, *este ahora*. *Ahora*; cuando se muestra, ya ha

dejado de existir; *el ahora* que *es* es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia; no es*, y de lo que se trataba era del ser.

En esta indicación vemos, pues, solamente un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: 1º Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad. 2º Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que *ha sido* está superado. 3º Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retomando así a la primera afirmación: el ahora es. El ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos; se pone el *esto*, pero lo que se pone es más bien *un otro* o el esto es superado; y este *ser otro* o superación de lo primero es *nuevamente superado*, a su vez, retornándose así a lo primero. Pero este primero reflejado en sí no es exactamente lo mismo que primeramente era, es decir, algo *inmediato*, sino que es cabalmente *algo reflejado en sí* o algo *simple*, que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora; y esto es el verdadero ahora, el ahora como día simple, que lleva en sí muchos ahora, muchas horas; y un tal ahora, una hora, es también muchos minutos, y este ahora es, asimismo, muchos ahora, y así sucesivamente. La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es *universal*.

El *aquí indicado* que yo retengo es también un *este* aquí que de hecho *no es este* aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc. El aquí que se trataba de indicar desaparece en otros aquí, pero también éstos, a su vez, desaparecen; lo indicado, retenido y permanente es un *esto negativo*, que sólo *es* en cuanto que los *aquí* se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un simple conjunto de muchos aquí. El aquí supuesto sería el punto; pero éste no *es*, sino que, al indicárselo como lo que es, la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que, partiendo del aquí supuesto, conduce a través de muchos aquí al aquí universal, que es

una simple multiplicidad de aquís, lo mismo que el día es una multiplicidad de ahoras.

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir. La verdad del *esto* sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario; toda conciencia supera a su vez una tal verdad, como por ejemplo *el aquí es un árbol* o *el ahora es mediodía*, y expresa lo contrario de ello: el aquí *no* es un árbol, *sino* una casa; y lo que en esta afirmación, que supera la primera, es a su vez una afirmación semejante de un esto sensible lo supera también inmediatamente; y así, en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad lo que hemos visto, es decir, el *esto* precisamente como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal. Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico. A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [*Realität*] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.

Sin embargo, también quienes formulan semejante afirmación dicen, con arreglo a las anteriores observaciones, directamente lo contrario de lo que suponen, y este fenómeno es tal vez el que mejor se presta a llevarnos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas *reales*, absolutamente *singulares, totalmente personales e individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, *esto*; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran *decir* este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, bajo el intento real de decirlo se desintegraría; quienes comenzaran a describirlo no podrían acabar su descripción, sino que deberían dejarlo a cargo de otros, los cuales tendrían que reconocer ellos mismos, a la postre, que hablaban de una cosa que no *es*. Suponen, por tanto, indudablemente, *este* trozo de papel, que aquí es completamente otro que el de arriba; pero hablan de "cosas reales, de objetos *externos* o *sensibles*, de *esencias absolutamente individuales*", etc.; es decir, sólo dicen de ellos lo *universal*; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto. Si no decimos de algo sino que es *una cosa real*, un *objeto externo*, no decimos solamente lo más universal de todo, y de este modo enunciamos más bien en su *igualdad* con todo que su diferenciabilidad. Si digo una *cosa singular*, la digo más bien como *totalmente universal*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera. Y si, más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel es *un este* trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal. Pero, si quiero echar mano del discurso, que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que *se exprese* en modo alguno *en palabras*, puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un *aquí* que es un aquí de otros aquí o en él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un *universal*; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, *lo percibo*.

II. LA PERCEPCIÓN, O LA COSA Y LA *ILUSIÓN*

La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el *esto*. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es un universal y lo es el objeto. Aquel principio *nace* para nosotros, por lo que nuestro modo de acoger la percepción no es ya un acoger que se manifiesta, como el de la certeza sensible, sino necesario. En el nacimiento del principio han *devenido* al mismo tiempo ambos momentos, que no hacen más que *desdoblarse* en su manifestación; uno de estos momentos es el movimiento de la indicación, el otro el mismo movimiento, pero como algo simple; aquél es la *percepción*, éste el *objeto*. El objeto es, conforme a la esencia, lo mismo que es el movimiento; éste es el despliegue y la distinción de los momentos, aquél la reunión de ellos. Para nosotros o en sí, es lo universal como principio la *esencia* de la percepción y, frente a esta abstracción, los dos términos diferenciados, el que percibe y lo percibido, son lo *no esencial*. Pero, de hecho, por cuanto que ambos son a su vez lo universal o la esencia, ambos son esenciales; pero en cuanto que se relacionan el uno con el otro como contrapuestos, en esta relación solamente el uno puede ser lo esencial, y la diferencia entre lo esencial y lo no esencial tiene que repartirse entre ellos. Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, a lo que es indiferente el hecho de que sea percibido o no; ahora bien, el percibir como el movimiento es lo inconstante, que puede ser o también no ser, y lo no esencial.

Este objeto debe determinarse ahora con mayor precisión y esta determinación debe desarrollarse brevemente partiendo del resultado obtenido; el desarrollo más detallado no es de este lugar. Como su principio, lo universal, es en su simplicidad algo *mediado*, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como *la cosa de múltiples cualidades*. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante; pues solamente la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad.

[1. *El concepto simple de la cosa*]

El esto se pone, pues, como *no esto* o como *superado* y, por tanto, no como nada, sino como una nada determinada o *una nada de un contenido*, a saber, *del esto*. De este modo, sigue presente aquí lo sensible mismo, pero no como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que se determinará como *propiedad*. La *superación* presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *mantener*; la nada, como *nada del esto*, mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal. Pero el ser es un universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; en cuanto *expresa* esto en su inmediatez, es una propiedad *distinta, determinada*. Con ello se ponen al mismo tiempo *muchas* propiedades de éstas, la una negativa de la otra. Al expresarse en la *simplicidad* de lo universal, estas *determinabilidades*, que en rigor sólo son propiedades por otra determinación que ha de añadirse, se relacionan *consigo mismas*, son *indiferentes* las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás. Pero la universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinabilidades; es el puro relacionarse consigo mismo o el médium en que todas estas determinabilidades son, y en el que, por tanto, se *compenetran* en una unidad *simple*, pero sin *entrar en contacto*, pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes para sí. Este médium universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia pura*, no es sino el *aquí* y el *ahora*, tal como se ha mostrado, o sea como un *conjunto simple* de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, *en su determinabilidad, universales simples*. Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo aquí que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí, no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno a lo otro al sabor salino, etc., sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la *coseidad* que las reúne.

En esta conexión que así se desprende, sólo se observa y desarrolla, primeramente, el carácter de la universalidad positiva; pero se ofrece, además, otro lado que debe ser tomado también en consideración. En efecto, si las múltiples propiedades determinadas fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen* y se *relacionan con otras* como contrapuestas. Pero, con arreglo a esta contraposición, no pueden hallarse juntas en la unidad simple de su médium, la cual es tan esencial para ellas como la negación; por tanto, la distinción dentro de esta unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este médium simple; por consiguiente, éste no es solamente un *también*, unidad indiferente, sino que es, asimismo, *uno*, *unidad excluyente*. Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina a la *coseidad* como *cosa*. En la cualidad, la negación es, como *determinabilidad*, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad; pero, como *uno*, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma.

En el conjunto de estos momentos se consuma la cosa como lo verdadero de la percepción, en la medida en que es necesario desarrollarlo aquí. Es α) la universalidad pasiva indiferente, el *también* de las múltiples propiedades o más bien *materias*, β) la negación asimismo como simple o lo *uno*, la exclusión de las propiedades contrapuestas, y γ) las múltiples *propiedades* mismas, la relación entre los dos primeros momentos, la negación en cuanto se relaciona con el elemento indiferente y se expande en él como una multitud de diferencias, irradiándose el foco de la singularidad en la multiplicidad en el médium de lo subsistente. Por el lado en que estas diferencias pertenecen al médium indiferente, ellas mismas son universales, se relacionan solamente consigo mismas y no se afectan entre sí; en cambio, por el lado en que pertenecen a la unidad negativa, son al mismo tiempo excluyentes; pero esta relación de contraposición va aparejada necesariamente a propiedades alejadas de *su también*. La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consuma la *cosa*.

[2. *La percepción contradictoria de la cosa*]

Así se halla, pues, constituida la cosa de la percepción; y la conciencia, en cuanto esta cosa es su objeto, se determina como conciencia percipiente; *sólo* tiene que *captar* este objeto y comportarse como pura aprehensión; lo que así obtiene es lo verdadero. Si la conciencia pusiera algo de su parte en esta aprehensión modificaría la verdad con lo que añadiese u omitiese. Siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión. El que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión, pues en la universalidad, que es el principio, el *ser otro* mismo es inmediatamente para él, pero como lo *nulo*, como lo superado. Su criterio de verdad es, por tanto, la *igualdad consigo mismo* y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo. Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión; sin embargo, si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción.

Veamos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene ya *para nosotros* en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él. El objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno*; mas yo descubro también en él la propiedad que es *universal*, pero que, por serlo, rebasa la singularidad. Por tanto, el primer ser de la esencia objetiva como un uno no era su verdadero ser; y, siendo el *objeto* lo verdadero, la no-verdad cae en mí, y la aprehensión no era acertada. La *universalidad* de la propiedad me obliga a captar la esencia objetiva más bien como una *comunidad* en general. Percibo, además, la propiedad como *determinada*, contrapuesta a otra y que la excluye. Por tanto, no aprehendía acertadamente la esencia objetiva cuando la determinaba como una *comunidad* con otras o como la continuidad, y debo más bien, en gracia a la *determinabilidad* de la propiedad, separar la continuidad y poner aquella esencia como uno excluyente. En el uno separado encuentro muchas propiedades de éstas que no se afectan unas a otras, sino que son indiferentes entre sí; por tanto, no percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como *excluyente*, sino que así como antes sólo era continuidad en general, ahora es un médium *común* universal en el que muchas

propiedades, como *universalidades* sensibles, son cada una para sí y, como *determinadas*, excluyen a las otras. Pero, aun con esto, lo simple y lo verdadero que yo percibo no es tampoco un médium universal, sino la *propiedad singular* para sí, pero que así no es ni propiedad ni un ser determinado; pues ahora no es en un uno ni tampoco en relación con otros. Pero propiedad sólo lo es en el uno, y determinada solamente en relación con otros. Como este puro relacionarse consigo misma, ya no tiene en sí el carácter de la negatividad, permanece solamente como *ser sensible* en general; y la conciencia para la que ahora hay un ser sensible sólo es un suponer, es decir, ha salido completamente de la percepción y retornado a sí misma. Pero el ser sensible y el suponer se forman ellos mismos en la percepción; yo me veo repelido hacia el punto de partida y arrastrado de nuevo al mismo ciclo, que se supera en cada uno de sus momentos y como totalidad.

La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero. De este modo se ha determinado para la conciencia cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su *aprehensión* la conciencia, al mismo tiempo, *se refleja dentro de sí*, partiendo de lo verdadero. Este retorno de la conciencia a sí misma, que se *mezcla* de modo inmediato en la pura aprehensión —y que se ha mostrado como algo esencial al percibir—, hace cambiar lo verdadero. La conciencia conoce este lado, al mismo tiempo, como el suyo y lo acoge, con lo cual se mantiene puro, por tanto, el verdadero objeto. Y así, encontramos ahora, como ocurría en la certeza sensible, que se hace presente en el percibir el lado de qua la conciencia se ve de nuevo empujada hacia sí misma, pero, de momento, no en el sentido en que allí acaecía, como si la *verdad* del percibir cayera en ello, sino que conoce más bien lo que cae en ello, es la *no-verdad* allí presente. Ahora bien, a través de este conocimiento la conciencia es, al mismo tiempo, capaz de superar esa no-verdad; distingue su aprehensión de lo verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige éste y, en cuanto emprende ella misma esta rectificación, cae en *ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*. El comportamiento de la conciencia que de aquí en adelante hay que considerar está constituido de tal modo, que ya no percibe simplemente, sino que es, además, consciente de su refle-

xión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma.

Así, pues, comienzo dándome cuenta de la cosa como *uno* y tengo que retenerla en esta determinación verdadera; si en el movimiento de la percepción se da algo contradictorio con aquella determinación, habrá que reconocerlo como mi reflexión. En la percepción se dan también, ahora, diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros. Por tanto, esta cosa, de hecho, sólo es blanca puesta ante *nuestros* ojos y es *también*, de sabor salino, en contacto con *nuestra* lengua, y *también* de forma cúbica cuando *nosotros* la tocamos, etc. Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y los lados se presentan diferenciados ante nuestra lengua de un modo completamente distinto que ante nuestros ojos, etc. Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto, por el hecho de considerar como nuestra reflexión la determinabilidad de ser médium universal, mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno.

Pero estos *diferentes lados* que la conciencia asume, cada uno para sí, considerados como lados que se encuentran en el médium universal, son *determinados*; lo blanco es sólo por oposición a lo negro, etc., y la cosa es un uno precisamente porque se contrapone a otras. Pero, no excluye de sí a otras en cuanto es un uno, pues el ser uno es el universal relacionarse consigo mismo y por el hecho de ser un uno es más bien igual a todas, sino que las excluye por la *determinabilidad*. Así, pues, las cosas mismas son *determinadas en y para sí*; tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás. Y, siendo la *propiedad* la propiedad *propia* de la cosa o una determinabilidad en ella misma, la cosa tiene *varias* propiedades. En efecto, la cosa es, en primer lugar, lo verdadero, es *en sí misma*; y lo que es en ella es en ella misma como su propia esencia, y no en virtud de otras cosas; en segundo lugar, por tanto, las propiedades determinadas no sólo no son en virtud de otras cosas y para éstas, sino que son en ella misma; pero sólo son determinadas propiedades *en ella* en cuanto que son varias que se distinguen unas de otras; y, en tercer lugar, en cuanto que son así en la coseidad, son en y para sí e indiferentes las unas respecto a las otras. Es, en verdad, por consiguiente, la cosa misma la que es blanca y *también* cúbica, *también* de sabor salino, etc., o la cosa es el *también* o el médium universal en el que subsisten las múltiples propiedades las unas fuera

de las otras, sin tocarse ni superarse; y así captada, la cosa se capta como lo verdadero.

Ahora bien, en este percibir, la conciencia es, al mismo tiempo, consciente de que se refleja *también* dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el momento contrapuesto al *también*. Pero este momento es *unidad* de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas* e *independientes*. Por eso decimos de la cosa que *es* blanca, y *también* cúbica, y también de sabor salino, etc. Pero, *en cuanto* es blanca no es cúbica, y *en cuanto* es cúbica y también blanca, no es de sabor salino, etc. La *unificación* de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa. Es para eso para lo que introduce el *en tanto que*, con lo que las separa y mantiene la cosa como el también. En rigor, la conciencia asume el *ser uno* solamente cuando aquello que llamábamos propiedad se representa como *materia libre*. La cosa se eleva de este modo a verdadero *también* al convertirse en una suma de materias y, en vez de ser un uno, pasa a ser solamente la superficie que las implica.

Si ahora volvemos la vista atrás para ver lo que la conciencia asumía antes y lo que asume ahora, lo que antes atribuía a las cosas y ahora se atribuye a sí, resulta que la conciencia hace alternativamente tanto de sí misma como también de la cosa el *uno* puro y sin multiplicidad como un *también* disuelto en materias independientes. La conciencia encuentra, pues, por medio de esta comparación, que no sólo *su captar* lo verdadero tiene en sí la *diversidad de la aprehensión* y del *retorno a sí misma*, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de este doble modo. Se da, así, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta.

[3. *El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento*]

La conciencia ha salido, pues, también de este segundo modo de comportarse en la percepción, que consiste en tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero tomándose a sí como lo desigual, como lo que retorna a sí partiendo de la igualdad; ahora, el objeto es para ella todo este movimiento que antes se distribuía entre el

objeto y la conciencia. La cosa es un *uno*, reflejado en sí; es *para sí*, pero es también *para otro*; y es tanto un *otro* para sí como ella es para otro. La cosa es, según esto, para sí y *también* un *uno*, aunque el ser uno contradiga a esta su diversidad; la conciencia debiera, por tanto, asumir de nuevo esta unificación, manteniéndola alejada de la cosa. Debiera, por consiguiente, decir que la cosa, *en tanto* es para sí, no es para otro. Sin embargo, es a la cosa misma a la que corresponde el ser uno, como la conciencia ha experimentado; la cosa se ha reflejado esencialmente en sí. El *también* o la diferencia indiferente cae, evidentemente en la cosa lo mismo que el *ser uno*, pero puesto que se trata de momentos diversos, no caen en la misma cosa, sino en cosas *distintas*; la contradicción, que es en la esencia objetiva en general, se distribuye entre dos objetos. La cosa es, por tanto, indudablemente, en y para sí, igual a sí misma, pero esta unidad consigo misma se ve perturbada por otras cosas; así se mantiene la unidad de la cosa y, al mismo tiempo, el ser otro tanto fuera de ella como fuera de la conciencia.

Ahora bien, aunque la contradicción de la esencia objetiva se distribuya, así, entre distintas cosas, no por ello dejará de darse la diferencia dentro de la cosa singular y separada. Por tanto, las *distintas cosas* son puestas *para sí*, y la pugna cae mutuamente entre ellas de tal modo, que cada cual no se diferencia de sí misma, sino solamente de la otra. Pero cada cosa se determina *ella misma como algo diferente* y tiene en ella la diferencia esencial con respecto a otras, pero al mismo tiempo no de tal modo que esta contraposición se dé en ella misma, sino de modo que es para sí una *determinabilidad simple*, que constituye su carácter *esencial*, que la distingue de otras. Pero, de hecho, puesto que la diversidad se halla en la cosa, es en ella, necesariamente, como diferencia *real* de múltiple constitución. Sin embargo, como la determinabilidad constituye la *esencia* de la cosa, por medio de la cual ésta se distingue de otras y es para sí, tenemos que esta constitución diversa y múltiple es lo *no esencial*. Por tanto, la cosa tiene, evidentemente, en su unidad un *doble en tanto que*, pero con *valores desiguales*, lo que hace que este ser contrapuesto no llegue a ser la contraposición real de la cosa misma; sino que en cuanto la cosa se pone en contraposición a través de su *diferencia absoluta*, sólo se contrapone a otra cosa fuera de ella. La multiplicidad diversa, sin embargo, se da también necesariamente en la cosa, de tal modo que no es posible eliminarla de ella, pero le es algo *no esencial*.

Esta determinabilidad, que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras se determina ahora de modo

que la cosa se halla así en contraposición a las otras, pero debe mantenerse en ello para sí. Ahora bien, es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras, pues en esta relación se pone más bien la conexión con lo otro, y la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí. Es precisamente por medio de su *carácter absoluto* y de su contraposición como la cosa se *comporta* ante las *otras* y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es la negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial.

La necesidad para la conciencia de la experiencia de que la cosa se derrumba precisamente a través de la determinabilidad, que constituye su esencia y su ser para sí, puede resumirse, ateniéndose al concepto simple, en los siguientes términos. La cosa se pone como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de *sí misma*, o el tener su esencia en un otro.

De hecho, la determinación del objeto tal como se ha manifestado no contiene nada más que esto; dicho objeto debe tener una propiedad esencial, que constituye su simple ser para sí, pero debe tener también en él mismo, en esta simplicidad, la diversidad, que aun siendo *necesaria*, no constituya la determinabilidad *esencial*. Pero ésta es una distinción que sólo reside ya en las palabras; lo *no esencial*, que debe ser al mismo tiempo *necesario*, se supera a sí mismo o es aquello que acaba de ser llamado la negación de sí mismo.

Desaparece así el último *en tanto que*, que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es más bien, *en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo*: *para sí en tanto es para otro* y *para otro en tanto es para sí*. Es *para sí*, reflejado en sí, un uno; pero este *para sí*, este ser un uno reflejado en sí se pone en unidad con su contrario, el ser para un otro, y, por tanto, sólo como superado; dicho de otro modo, este *ser para sí* es tan *no esencial* como aquello que debiera ser solamente lo no esencial, a saber: el comportarse con otro.

El objeto es superado así en sus puras determinabilidades o en las determinabilidades que debieran constituir su esencialidad, lo mismo que cuando en su ser sensible devenía algo superado. Partiendo del ser sensible, se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que *proviene de lo sensible*, es esencialmente *condicionado* por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad *afectada de una contraposición*, y esto explica por qué se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del uno de las propiedades y del también de las materias

libres. Estas determinabilidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero solamente son un *ser para sí*, que lleva implícito el *ser para otro;* pero, al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad,* se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento.

Por tanto, aunque la singularidad sensible desaparezca en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata y devenga universalidad, ésta es sólo *universalidad sensible*. La apreciación ha desaparecido y el percibir toma el objeto tal y como es *en sí* o como algo universal en general; por consiguiente, lo singular aparece en él como verdadera singularidad, como *ser en sí* del *uno* o como *ser reflejado en sí mismo.* Pero es todavía un ser para *sí condicionado, junto al cual* aparece otro ser para sí, el de la universalidad contrapuesta a lo singular y condicionado por esto; pero estos dos extremos contradictorios no sólo aparecen *yuxtapuestos,* sino en unidad o, lo que es lo mismo, lo común a ambos, el *ser para sí,* lleva implícita la contraposición en general, es decir, es al mismo tiempo lo que no es un *ser para sí*. La sofistiquería del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los *puntos de vista,* mediante el *también* y el *en tanto que*, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo *no esencial* y de una *esencia* contrapuesta a ello. Sin embargo, estos recursos, en vez de cerrar el paso a la ilusión en el aprehender, se muestran por sí mismos como nulos; y lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción y determinación.

Estas abstracciones vacías de la *singularidad* y de la *universalidad* contrapuesta a ella, así como de la *esencia* enlazada a un algo no esencial y de un algo *no esencial* que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario, son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el buen sentido; se considera como la conciencia sólida y real y sólo es, en el percibir, el juego de *estas abstracciones;* y donde cree ser el más rico de todos es siempre el más pobre. Arrastrado de un lado a otro por esta esencia nula, empujado de los brazos de uno a los de otro y afanándose por afirmar, bajo la acción de esa sofistiquería, alternativamente lo uno y lo contrario, resistiéndose a la verdad, supone que la filosofía se limita a tratar de las *cosas del pensamiento.* Y es cierto que trata también de ellas y las reconoce como las esencias puras, como elementos y potencias absolutos; pero, con ellos, las reconoce al mismo

tiempo *en su determinabilidad*, y de este modo, las domina, mientras que aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error. El mismo conocimiento percipiente no llega a la conciencia de que las que en él rigen son esas simples esencialidades y supone manejar siempre materias y contenidos perfectamente sólidos, del mismo modo que la certeza sensible ignora que su esencia es la abstracción vacía del ser puro; pero, de hecho, el entendimiento a que nos referimos va y viene a través de toda la materia y todo el contenido apoyándose en estos elementos, que lo mantienen en cohesión y le dan su posición dominante, y ellos solamente son lo que hace de lo sensible la *esencia* para la conciencia, lo que determina su comportamiento hacia ella y en lo que discurre el movimiento del percibir y de lo verdadero para él. Este curso, una determinación constantemente cambiante de lo verdadero y la superación de esta determinación, es lo que en rigor constituye la vida y la acción diaria y constante de la conciencia percipiente y que supone moverse en la verdad. Por este camino, dicha conciencia marcha inconteniblemente hacia el resultado de la misma superación de todas estas esencialidades o determinaciones esenciales, pero en cada momento singular sólo tiene conciencia de *una* de estas *determinabilidades* como lo verdadero, para pasarse en seguida a la opuesta. Tal parece como si barruntase su no esencialidad; para salvarlas del peligro que las amenaza, recurre a la sofistiquería, afirmando ahora como lo verdadero lo que hace apenas un momento afirmaba como lo no verdadero. A lo que la naturaleza de estas esencias no verdaderas quiere, en rigor, empujar a este entendimiento es a *agrupar* los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad necesariamente* enlazada a una *no esencialidad* y de algo *no esencial* que es sin embargo necesario, los *pensamientos* de estas no-esencias, superándolos así; en cambio, el entendimiento a que nos referimos trata de resistir, apoyándose para ello en el *en tanto que* y en los distintos *puntos de vista* o recurriendo a asumir uno de los pensamientos para mantener el otro separado y como lo verdadero. Pero la naturaleza de estas abstracciones las agrupa en y para sí, y el buen sentido es presa de esos pensamientos, que lo arrastran en su torbellino. Trata de infundirles el carácter de la verdad asumiendo unas veces la no-verdad de ellas y otras veces llamando a la ilusión una apariencia nacida de la inseguridad de las cosas, separando lo esencial de algo que les es necesario y que, sin embargo, debe ser no esencial, y reteniendo aquello frente a esto como su verdad, pero, al proceder de este modo, no mantiene en ellos su verdad y se da a sí, la no-verdad.

III. FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENOMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE

En la dialéctica de la certeza sensible han desaparecido en el pasado, para la conciencia, el oído, la visión, etc., y como percepción la conciencia ha arribado a pensamientos que, no obstante, agrupa primeramente en lo universal incondicionado. Ahora bien, este algo incondicionado, si se lo tomase como simple esencia quieta, no sería, a su vez, más que el *extremo* del *ser para* sí puesto de un lado, pues frente a él aparecería la no-esencia, pero referido a ésta él mismo sería algo no esencial y la conciencia no saldría de la ilusión del percibir; sin embargo, ha resultado ser algo que ha retornado a sí, partiendo de un ser para sí condicionado. Este universal incondicionado que es a partir de ahora el verdadero objeto de la conciencia sigue siendo *objeto* de ella; aún no ha captado su *concepto* como *concepto*. Hay que establecer una distinción esencial entre ambas cosas; para la conciencia, el objeto ha retornado a sí desde el comportamiento hacia otro, y con ello ha devenido concepto *en sí*; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce en aquel objeto reflejado. Este objeto deviene *para nosotros* a través del movimiento de la conciencia de tal modo que la conciencia se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados la misma o solamente una. Pero, como la conciencia, en este movimiento, tendría como contenido solamente la esencia objetiva, y no la conciencia como tal, tenemos que para ella hay que poner el resultado en una significación objetiva y la conciencia como lo que se repliega de lo que ha devenido, de modo que esto es para ella, como lo objetivo, la esencia.

El entendimiento ha superado así, evidentemente, su propia no-verdad y la no-verdad del objeto; y resultado de ello es para él el concepto de lo verdadero, como verdadero que es *en sí* y que aún no es concepto o que carece del *ser para sí* de la conciencia; algo verdadero que el entendimiento deja hacer sin saberse en él. Este algo verdadero impulsa su esencia para sí misma; de tal modo que la conciencia no participa para nada en su libre realización [*Realisierung*], sino que se limita a contemplarla y la aprehende, puramente. Lo que *nosotros*, según esto, tenemos que hacer, ante todo, es ponernos en su lugar y ser el concepto que plasma lo que se contiene en el resultado; es en este objeto plasmado, que se presenta

ante la conciencia como algo que es, donde la conciencia deviene ante sí misma conciencia concipiente.

El resultado era lo universal incondicionado, primeramente en el sentido negativo y abstracto de que la conciencia negaba sus conceptos unilaterales y los convertía en algo abstracto, es decir, los abandonaba. Pero el resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de un modo inmediato como la misma esencia la unidad del *ser para sí* y *del ser para otro* o la contraposición absoluta. Por ahora, esto sólo parece afectar a la forma de los momentos, el uno con respecto al otro; pero el ser para sí y el ser para otro es igualmente el *contenido* mismo, puesto que la contraposición no puede tener en su verdad más naturaleza que la que se ha mostrado en el resultado, a saber: la de que el contenido tenido por verdadero en la percepción sólo pertenece de hecho a la forma y se disuelve en su unidad. Y este contenido es al mismo tiempo universal; no puede haber allí ningún otro contenido que por su especial constitución se sustraiga al retorno a esta universalidad incondicionada. Semejante contenido sería un modo determinado cualquiera de ser para sí y de comportarse hacia otro. Sin embargo, *ser para sí y comportarse hacia otro en general* constituyen la *naturaleza* y la *esencia* de un contenido cuya verdad es la de ser universal incondicionado; y el resultado es pura y simplemente universal.

Ahora bien, como este universal incondicionado es objeto para la conciencia, se manifiesta en él la diferencia entre la forma y el contenido, y en la figura del contenido los momentos tienen el aspecto en el que primeramente se ofrecían: de una parte, el de médium universal de múltiples materias subsistentes y, de otra parte, el de uno reflejado en sí, en el que queda aniquilada su independencia. Aquél es la disolución de la independencia de la cosa o la pasividad, que es un ser para otro; éste, empero, el ser para sí. Hay que ver cómo estos momentos se presentan en la universalidad incondicionada, que es su esencia. Se comprende claramente, ante todo, que dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, lados que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.

[1. *La fuerza y el juego de las fuerzas*]

Uno de los momentos se presenta, pues, como la esencia dejada a un lado, como médium universal o como la subsistencia de materias independientes. Pero la *independencia* de estas materias no es

sino este médium; o bien, este universal es totalmente la *multiplicidad* de aquellos diversos universales. Pero el que lo universal forme en él mismo una unidad inseparable con esta multiplicidad significa que estas materias son cada una de ellas donde la otra es; se penetran mutuamente, pero sin tocarse, ya que, a la inversa, la multiplicidad diferenciada es igualmente independiente. Con lo cual se establece también su pura porosidad o su ser superadas. Y, a su vez, este ser superadas o la reducción de esta diversidad al puro *ser para sí* no es otra cosa que el médium mismo, y éste la *independencia* de las diferencias. Dicho de otro modo: las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza:* uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización;* pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí,* o la *fuerza propiamente dicha.* Pero, en primer lugar, la fuerza *replegada sobre sí misma* necesita exteriorizarse; y, en segundo lugar, en la exteriorización, la fuerza es una fuerza que es *en sí* misma, del mismo modo que en este ser en sí misma es exteriorización. Al obtener así ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente *el concepto* que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes, ya que deben ser distintos *en la fuerza misma*; la diferencia sólo es, por tanto, en el pensamiento. Dicho en otros términos: lo único que se ha establecido más arriba es el concepto de fuerza, no su realidad [*Realität*]. Pero, de hecho, la fuerza es lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es *para otro* o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser *para otro.* Así, pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias, es decir, *de una parte*, como fuerza íntegra que permanece esencialmente *en y para* sí y, *de otra parte*, sus *diferencias* como momentos *sustanciales* o que subsisten para sí. La fuerza como tal o como fuerza repelida hacia sí es, según esto, para sí como un *uno excluyente* para el que el despliegue de las materias es *otra esencia subsistente,* con lo que se establecen dos lados distintos independientes. Pero la fuerza es también el todo, o sigue siendo lo que es con arreglo a su concepto; lo que vale decir que estas *diferencias* siguen siendo puras formas, *momentos* superficiales que *van desapareciendo*. *Las diferencias* entre la fuerza propiamente dicha *repelida hacia sí misma*

y el *despliegue* de las materias independientes no podrían, al mismo tiempo, darse en ningún caso si no *subsistieran*, o la fuerza no *se* daría si no *existiese* de este modo contrapuesto; sin embargo el que exista de este modo contrapuesto no quiere decir sino que ambos momentos son al mismo tiempo, uno y otro, *independientes*. Este movimiento del constante independizarse de ambos momentos para superarse luego de nuevo es, por tanto, el que tenemos que considerar aquí. Se ve claro, en general, que este movimiento no es sino el movimiento de la percepción, en el que ambos lados, el que percibe y lo percibido, al mismo tiempo, se hallan de una parte, como la *aprehensión* de lo verdadero, unidos e indistintos, pero en el que, al mismo tiempo, cada lado *se refleja* en sí o es para sí. Estos dos lados son aquí momentos de la fuerza; son en una unidad como la unidad, que aparece como el medio con respecto a los extremos que son para sí y se escinde siempre precisamente en estos extremos, los cuales sólo son de este modo. Por tanto, el movimiento, que antes se presentaba como el destruirse a sí mismos de conceptos contradictorios, reviste aquí la forma *objetiva* y es movimiento de la fuerza, como resultado del cual brotará lo universal incondicionado como lo *no objetivo* o el *interior* de las cosas.

La fuerza, tal como ha sido determinada, representada en cuanto *tal* o como *reflejada dentro de sí*, es uno de los lados de su concepto; pero establecida como un extremo sustantivado, y precisamente como el extremo puesto bajo la determinabilidad del uno. La *subsistencia* de las materias desplegadas queda, así, excluida de esta fuerza y es algo *otro* que ella. Y, como es necesario que *ella misma* sea esta *subsistencia* o que *se exteriorice*, su exteriorización se presenta de modo que *aquello otro* la *aborda* y la solicita. Pero, de hecho, puesto que se exterioriza *necesariamente*, lleva en sí misma lo que se establecía como otra esencia. Hay que retirar aquello de que la fuerza se establecía como *un uno* y su esencia, el exteriorizarse, como un otro, añadido desde fuera; ella misma, la fuerza, es más bien este médium universal en el que subsisten los momentos como materias; en otros términos: *se ha exteriorizado*, y es más bien ella misma lo que debiera ser lo otro que la solicita. Existe ahora, por tanto, como el médium de las materias desplegadas. Pero tiene también esencialmente la forma del ser superado de las materias subsistentes o es esencialmente un *uno*; y *este ser uno es ahora*, por tanto, establecida la *fuerza* como el médium de las materias, *un otro que ella* y tiene esta su esencia fuera de ella. Pero, como tiene necesariamente que ser tal como *no* ha sido *todavía* puesta, *este otro se añade* y la solicita a la reflexión en sí misma o supera su exteriorización. Pero, de hecho, *ella mis-*

ma es este ser reflejado en sí o este ser superado de la exteriorización; el ser uno desaparece *como* aparecía, es decir, como *un otro*; la fuerza *es ella misma,* la fuerza repelida de nuevo hacia sí.

Lo que aparece como otro y solicita la fuerza tanto para la exteriorización como para el retorno a sí mismo *es ello mismo fuerza,* según el resultado inmediato, ya que lo otro es tanto como médium universal cuanto como uno y de tal modo que cada una de estas figuras aparece al mismo tiempo solamente como un momento que va desapareciendo. Según esto, la fuerza no ha salido, en general, de su concepto por el hecho de que otro es para ella y ella es para otro. Pero se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas y, aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad. En vez de que la contraposición totalmente esencial sólo siguiera siendo un momento, parece como si por el desdoblamiento en *fuerzas* completamente *independientes* se sustrajera al imperio de la unidad. Qué clase de independencia es ésta, hay que examinarlo más de cerca. De momento, tenemos que la segunda fuerza aparece como la solicitante y, además, en cuanto a su contenido, como médium universal frente a la que se determina como solicitada; pero, en cuanto que aquélla es esencialmente la sucesión alternada de estos dos momentos y ella misma es fuerza, esto quiere decir que, de hecho, *sólo* es también el médium universal en tanto que se la solicita para serlo; en cambio, en cuanto es aquella esencial sucesión alternativa de estos dos momentos y en sí misma fuerza, es que de hecho es solamente médium universal *cuando se la solicita para que lo sea,* y también y del mismo modo es sólo una unidad negativa o que solicita que la fuerza sea repelida hacia sí *por el hecho de ser solicitada.* Y, consiguientemente, se transforma en el mismo trueque de las determinabilidades entre sí la diferencia que mediaba entre ambas y que *consistía* en que la una fuese la *solicitante* y la otra la *solicitada.*

El juego de las dos fuerzas subsiste, por tanto, en este contrapuesto ser determinado de ambas, en su ser la una para la otra dentro de esta determinación y del trueque absoluto e inmediato de las determinaciones, tránsito sin el cual no podrían ser estas determinaciones, en las que las fuerzas parecen presentarse de un modo *independiente.* La que solicita se pone, por ejemplo, como médium universal y, por el contrario, la solicitada como fuerza repelida; pero aquélla sólo es, a su vez, medium universal porque la otra es fuerza repelida; en otras palabras, ésta es más bien la solicitante con respecto a aquélla y la que la convierte en médium. Aquélla sólo adquiere su determinabilidad a través de la otra y sólo es solicitante en cuanto es solicitada por la otra para que lo sea; y vuelve a perder

de un modo igualmente inmediato esta determinabilidad que se le ha dado, la cual pasa a la otra o, mejor dicho, ya ha pasado; lo ajeno, lo que solicita la fuerza, aparece como médium universal, pero sólo porque la fuerza le ha solicitado que sea así; es decir, es *ella* la que lo *pone* así precisamente porque *ella misma es esencialmente* médium universal; pone lo que la solicita así precisamente porque esta otra determinación le es esencial, es decir, porque *ella misma es más bien* esta otra determinación.

Para penetrar en su totalidad en el concepto de este movimiento, podemos llamar todavía la atención hacia el hecho de que las diferencias se muestran de por sí bajo una doble diferencia: *de una parte,* como diferencias *del contenido,* en cuanto que uno de los extremos es la fuerza reflejada en sí y el otro el médium de las materias; y, *de otra parte,* como diferencias *de la forma,* en cuanto que una es la solicitante y otra la solicitada, aquélla activa y ésta pasiva. Si nos fijamos en la diferencia del contenido, vemos que los extremos *son* distintos en general o son distintos para nosotros; en cambio, con arreglo a la diferencia de la forma son independientes, tajantemente distintos el uno del otro en su relación, y contrapuestos. El que los extremos no son nada *en sí* según estos dos lados, sino que estos lados en que debería subsistir su esencia diferencial no son más que momentos que tienden a desaparecer, el paso inmediato de cada uno de los lados al lado opuesto, es algo que deviene para la conciencia en la percepción del movimiento de la fuerza. Pero, para nosotros, como ya hemos dicho, las diferencias desaparecían en sí como *diferencias del contenido y de la forma,* y, del lado de la forma, conforme a la esencia, lo *activo,* lo *solicitante* o *lo que es para sí* [era] lo mismo que del lado del contenido, como fuerza repelida hacia sí misma, y lo pasivo, lo *solicitado* o lo que es para otro del lado de la forma lo mismo que del lado del contenido se presentaba como médium universal de las múltiples materias.

De donde se desprende que el concepto de fuerza deviene *real* al desdoblarse en dos fuerzas y también cómo llega a esto. Estas dos fuerzas existen como esencias que son para sí; pero su existencia es ese movimiento de la una con respecto a la otra en cuanto su ser es más bien un puro *ser puesto por* un *otro,* es decir en cuanto su ser tiene más bien la pura significación del *desaparecer.* No son en cuanto extremos que hayan retenido algo fijo para sí, limitándose a transmitirse una cualidad externa el uno respecto al otro en el término medio y en su contacto, sino que lo que son lo son solamente en este término medio y contacto. Hay en ello, de un modo inmediato, tanto el ser repelido hacia sí mismo o

el ser para sí de la fuerza como la exteriorización, tanto el solicitar como el ser solicitado; por tanto, estos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes que se enfrenten sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno sólo es por medio del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es. Por tanto, no tienen de hecho ninguna sustancia propia que las sostenga y mantenga. El *concepto* de fuerza se mantiene más bien como *la esencia* en su *realidad* misma; la *fuerza como real* sólo es pura y simplemente en la *exteriorización*, que no es, al mismo tiempo, otra cosa que un superarse a sí misma. Esta fuerza *real*, representada como libre de su exteriorización y como algo que es para sí, es la fuerza repelida hacia sí misma; pero esta determinabilidad es, de hecho, a su vez, como ha resultado, sólo un momento de la *exteriorización*. La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella; y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento, se derrumban sin detenerse en una unidad indistinta que no es la fuerza repelida hacia sí misma (ya que ésta sólo es, a su vez, uno de tales momentos), sino que esta unidad es *su concepto como concepto*. La realización [*Realisierung*] de la fuerza es, por consiguiente, al mismo tiempo, la pérdida de la realidad [*Realität*]; a fuerza ha devenido así más bien algo totalmente otro, a saber: esta universalidad que el entendimiento conoce primeramente o de un modo inmediato como su esencia y que también como su esencia se muestra en su realidad [*Realität*] que debiera ser, en las sustancias reales.

[2. *Lo interior*]

Si consideramos *el primer* universal como el *concepto* del entendimiento, en el que la fuerza no es todavía para sí, el segundo será ahora su *esencia*, tal y como se presenta *en y para sí*. O, a la inversa, si consideramos el primer universal como lo *inmediato*, que debiera ser un objeto *real* para la conciencia, tenemos que el segundo se halla determinado como lo *negativo* de la fuerza sensible objetiva; es la fuerza tal y como es en su verdadera esencia, solamente en cuanto *objeto del entendimiento*; aquel primero sería la fuerza repelida hacia sí misma o la fuerza como sustancia; este segundo, en cambio, lo *interior* de las cosas *como interior*, que es lo mismo que el concepto como concepto.

[α) *El mundo suprasensible*]

[1. *Lo interior, el fenómeno, el entendimiento*] Esta esencia, ver-

dadera de las cosas se ha determinado ahora de tal modo que no es inmediatamente para la conciencia, sino que ésta mantiene un comportamiento mediato hacia lo interior y, como entendimiento, contempla, *a través de este término medio del juego de las fuerzas, el fondo verdadero de las cosas*. El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el *ser* desarrollado de la fuerza, que de ahora en adelante es para el entendimiento mismo un *desaparecer*. Por eso se le da el nombre de *manifestación* [Erscheinung], ya que llamamos apariencia [*Schein*] al *ser* que es en él mismo, de modo inmediato, un *no-ser*. Pero no es solamente una apariencia sino un fenómeno, la *totalidad* de lo que aparece. Esta *totalidad*, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo *interior*, el *juego de fuerzas*, como *reflexión* de ese juego en sí mismo. En él, las esencias de la percepción son *puestas* para la conciencia de un modo objetivo tal y como son en sí, es decir, como momentos que sin descanso ni ser se truecan de un modo inmediato en lo contrario, lo uno inmediatamente en lo universal, lo esencial inmediatamente en lo no esencial, y a la inversa. Este juego de fuerzas es, por tanto, lo negativo desarrollado; pero la verdad de él es lo positivo, a saber: lo *universal*, el objeto que es *en sí*. El *ser* del mismo *para* la conciencia es mediado por el movimiento de la *manifestación*, en el que el *ser de la percepción* y lo objetivo sensible en general tiene solamente una significación negativa y la conciencia, por tanto, se refleja en sí, partiendo de ello, como en lo verdadero, pero como conciencia vuelve a convertir este algo verdadero en *interior* objetivo, distinguiendo esta reflexión de las cosas de su reflexión en sí misma, del mismo modo que el movimiento mediador sigue siendo para ella algo objetivo. Este interior es, por tanto, para la conciencia, un extremo frente a ella; pero es también, para ella, lo verdadero, puesto que en ello tiene, al mismo tiempo, como en el *en sí*, la certeza de sí mismo o el momento de su ser para sí; sin embargo, no es aún consciente de este fundamento, ya que el *ser para sí* que lo interior debería tener en él mismo no sería otra cosa que el movimiento negativo; pero, para la conciencia, este movimiento negativo sigue siendo el fenómeno *objetivo* que va desapareciendo y no es todavía su *propio* ser para sí; lo interior es, para él, por tanto, concepto, pero la conciencia no conoce aún la naturaleza del concepto.

En este *verdadero interior*, como *lo universal absoluto* depurado de la *contraposición* de lo universal y lo singular y devenido *para el entendimiento*, se revela ahora por vez primera, más allá del mundo *sensible* como el mundo que *se manifiesta*, un mundo *suprasensible* como el mundo *verdadero*, por encima del *más acá* llamado a desapa-

recer el *más allá* permanente; un en sí que es la manifestación primera de la razón, manifestación todavía, por tanto, imperfecta o solamente el puro elemento en que la verdad tiene su *esencia*.

Nuestro objeto será, por tanto, en lo sucesivo, el silogismo que tiene como extremos el interior de las cosas y el entendimiento y como término medio el fenómeno; pero el movimiento de este silogismo suministra la ulterior determinación de lo que el entendimiento contempla en el interior a través de aquel término medio y la experiencia que hace acerca de este comportarse de lo enlazado por el razonamiento.

[2. *Lo suprasensible, como manifestación*] Lo interior sigue siendo un *puro más allá* para la conciencia, ya que ésta no se encuentra aún por sí misma en él; es *vacío*, pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior asiente de un modo inmediato a quienes dicen que el interior de las cosas es incognoscible; pero el fundamento de esto debiera captarse de otro modo. De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada, o como quiera llamársela, acerca de lo cual aún no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo; sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma, a saber: porque en lo *vacío* no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia. El resultado es, evidentemente, el mismo si se sitúa a un ciego en medio de la riqueza del mundo suprasensible —suponiendo que este mundo tenga tal riqueza, ya se trate del contenido peculiar de este mundo o ya sea la conciencia misma este contenido— que si se coloca a un hombre que ve en medio de las puras tinieblas o, si se quiere, en la pura luz, suponiendo que el mundo suprasensible sea esto; el hombre dotado de visión no verá ni bajo la pura luz ni en medio de las puras tinieblas, lo mismo que el ciego no alcanzaría a ver nada de la plétora de riquezas desplegadas ante él. Si no se pudiera hacer nada con lo interior y el entrelazamiento con él mediante el fenómeno, no quedaría más camino que atenerse al fenómeno mismo, es decir, tomar como verdadero algo de lo que sabemos que no lo es; o bien, para que en este vacío, devenido primeramente como vaciedad de cosas objetivas, pero que luego, como *vaciedad en sí*, debe tomarse como vacío de todos los comportamientos espirituales y diferencias de la conciencia como conciencia, para que en este *vacío total* a que se da también el nom-

bre de lo *sagrado*, haya algo, por lo menos, lo llenamos de sueños, de *fenómenos* que la conciencia misma engendra; y tendría que contentarse con recibir ese trato, no siendo digno de otro mejor, ya que, después de todo, los mismos sueños son preferibles a su vaciedad.

Pero lo interior o el más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otros términos, *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como *en verdad* lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*. Si se pensara que lo suprasensible es, *por tanto*, el mundo sensible o el mundo tal y como *es para la certeza y la percepción sensibles inmediatas*, lo entenderíamos al revés, pues el fenómeno más bien *no* es el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos *como superados* o en verdad como *interiores*. Suele decirse que lo suprasensible *no* es la manifestación; pero, al decir esto, no se entiende por manifestación la manifestación, sino más bien el mundo *sensible*, mismo, como realidad real [*reelle Wirklichkeit*].

[3. *La ley como la verdad de la manifestación*] El entendimiento, que es nuestro objeto, se halla cabalmente en el lugar en que para él lo interior ha devenido *en sí* solamente en cuanto lo universal todavía no lleno; el juego de fuerzas sólo tiene, cabalmente, esta significación negativa de no ser en sí y la positiva de ser lo *mediador*, pero fuera del entendimiento. Pero su relación con lo interior se llenará para el entendimiento. El juego de fuerzas es algo *inmediato* para el entendimiento, *pero* lo *verdadero* es para él lo interior simple; el movimiento de la fuerza sólo es, por tanto, asimismo, lo verdadero como lo *simple* en general. Ahora bien, por lo que a este juego de fuerzas se refiere, hemos visto que, según su constitución, la fuerza *solicitada* por otra es, al mismo tiempo, la *solicitante* con respecto a ésta, la cual se convierte en solicitante, a su vez y por ello mismo. Aquí sólo se da el trueque inmediato o la mutación absoluta de la *determinabilidad*, que constituye el único *contenido* de lo que aparece; el ser o bien médium universal o bien unidad negativa. Lo que aparece de un modo determinado deja de ser inmediatamente lo que es al aparecer; mediante este modo determinado de aparecer solicita al otro lado, que así se *exterioriza*; es decir, este otro lado es inmediatamente, ahora, lo que el primero debiera ser. Estos dos lados, el *comportamiento* del solicitar y el *comportamiento* del contenido determinado opuesto, son *cada uno para sí* la inversión y el trueque absolutos. Pero estos dos comportamientos son, a su vez,

uno y el mismo; y la diferencia de la *forma*, el ser lo solicitado y lo solicitante, es lo mismo que la diferencia del *contenido*, lo solicitado en cuanto tal, a saber; el medium pasivo, y lo solicitante, en cambio, el médium activo, la unidad negativa o lo uno. Desaparece con ello toda diferencia entre las *fuerzas particulares* que, la una frente a la otra, debieran darse en general en este movimiento, ya que se basaban exclusivamente en aquella diferencia; y la diferencia entre las fuerzas forma, a su vez, una unidad con ambas. Aquí no se da ya, pues, ni la fuerza ni el solicitar y el ser solicitado, ni la determinabilidad de ser médium subsistente y unidad reflejada en sí, ni algo singular para sí ni diversas contraposiciones; en este cambio absoluto sólo se da ya *la diferencia como universal* o como la diferencia a que han quedado reducidas las múltiples contraposiciones. Esta *diferencia como universal* es, por tanto, *lo simple en el juego de la fuerza misma* y lo verdadero de él; es la *ley de la fuerza*.

A través de su relación con la simplicidad de lo interior o del entendimiento, la manifestación absoluta cambiante se convierte en la *diferencia simple*. Lo interior, primeramente, sólo es lo universal en sí; este simple universal en sí es, sin embargo, esencialmente, de un modo no menos absoluto, la *diferencia universal*, pues es el resultado del cambio mismo, o el cambio es su esencia; pero el cambio, como puesto en lo *interior*, como en verdad es, es acogido en este interior como diferencia asimismo absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí. En otras palabras, la negación es momento esencial de lo universal y ella o la mediación son, por tanto, en lo universal, *diferencia universal*. Dicha diferencia se expresa en la *ley* como la imagen *constante* del fenómeno inestable. El mundo *suprasensible* es, de este modo, un *tranquilo reino de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata.

[β) *La ley, como diferencia y homonimia*]

[1. *Las leyes determinadas y la ley universal*] Este reino de las leyes es, ciertamente, la verdad del entendimiento, que tiene su *contenido* en la diferencia que es en la ley; pero, al mismo tiempo, sólo es su *primera verdad* y no agota totalmente la manifestación. La ley se halla presente en él, pero no es toda su presencia; bajo circunstancias sin cesar distintas, tiene una realidad siempre otra. Esto hace que la manifestación *para sí* tenga un lado que no es en lo interior; en otros términos, la manifestación no aparece pues-

ta todavía en verdad como *manifestación*, como ser para sí *superado*. Y este defecto de la ley necesariamente tiene que manifestarse también en la ley misma. Lo que parece faltarle es que, aun teniendo en sí misma la diferencia, sólo la tiene como diferencia universal, indeterminada. Pero, en cuanto que no es *la* ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinabilidad, con lo cual se da una *multiplicidad* indeterminada de leyes. Sin embargo, esta multiplicidad es más bien, ella misma, un defecto, pues contradice al principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la unidad *universal* en sí. De ahí que tenga que hacer coincidir más bien las múltiples leyes en *una sola* ley, por ejemplo en la ley según la cual la piedra cae o en la que rige el movimiento de las esferas celestes concebidas como *una* sola ley. Pero, en esta coincidencia, las leyes pierden su determinabilidad; la ley se torna cada vez más superficial, con lo que se encuentra, de hecho no la unidad de *estas leyes determinadas*, sino una ley que elimina su determinabilidad; como la ley *única* que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y la del movimiento celeste no expresa en realidad las dos. La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa más contenido que el *mero concepto de la ley misma*, que aquí se pone como algo *que es*. La atracción universal nos dice que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*. El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*, pero sólo ha descubierto, de hecho, el *concepto* de la *ley misma*, algo así como si declarara que *toda* realidad es *en ella misma* conforme a ley. La expresión *de la atracción universal* tiene, por tanto, gran importancia en cuanto que va dirigida contra esa *representación* carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible.

La atracción universal o el concepto puro de la ley se enfrentan, así, a las leyes determinadas. En cuanto este concepto puro se considera como la esencia o como lo interior verdadero, la *determinabilidad* de la ley determinada misma sigue perteneciendo al fenómeno o más bien al ser sensible. Sin embargo, el *concepto* puro de la ley no sólo va más allá de la ley, la cual, como ley *determinada*, se enfrenta a *otras* leyes *determinadas*, sino que va también más allá de *la ley* como tal. La determinabilidad de que se hablaba sólo es en sí misma, propiamente, un momento que tiende a desaparecer y que aquí no puede ya presentarse como esencialidad, pues sólo se da la ley como lo verdadero, pero el *concepto* de ley se vuelve contra *la ley*

misma. Y en la ley precisamente se aprehende la diferencia misma de un modo *inmediato* y se acoge en lo universal, con lo cual *subsisten* los momentos cuya relación expresa la ley como esencialidades indiferentes y que son en sí. Pero estas partes de la diferencia en la ley son sin embargo, al mismo tiempo, lados a su vez determinados; el concepto puro de la ley como atracción universal, en su verdadera significación, debe aprehenderse de tal modo que en él, como en lo absolutamente *simple*, las *diferencias* que se dan en la ley como tal retornen de nuevo *a lo interior como unidad simple*; esta unidad es la *necesidad* interna de la ley.

[2. *Ley y fuerza*] La ley se presenta, pues, de dos modos, de una parte como ley en la que las diferencias se expresan como momentos independientes; de otra parte, en la forma del *simple* ser retornado a sí mismo, que a su vez puede llamarse *fuerza*, pero de tal modo que no se entiende por tal fuerza repelida hacia sí misma, sino la fuerza en general o el concepto de la fuerza, es decir, una abstracción que atrae hacia sí las diferencias entre lo que es atraído y lo que atrae. Así, por ejemplo, la electricidad *simple* es la *fuerza*; pero la expresión de la diferencia corresponde a *la ley*; esta diferencia es la electricidad positiva y la negativa. En el movimiento de caída, la *fuerza* es lo simple, la *gravedad*, que responde a la *ley* según la cual las magnitudes de los momentos diferentes del movimiento, el tiempo transcurrido y el *espacio* recorrido, se comportan entre sí como la raíz y el cuadrado. La electricidad misma no es la diferencia en sí o, en su esencia, no es la doble esencia de la electricidad positiva y negativa; por eso suele decirse que *tiene* la ley de *ser* de ese modo y también que *tiene la propiedad* de exteriorizarse así. Esta propiedad es, ciertamente, esencial y la única propiedad de esta fuerza o le es *necesaria*. Pero la necesidad es, aquí, una palabra vacua; la fuerza *debe* desdoblarse así sencillamente porque debe. Claro está, que, si se pone la electricidad *positiva*, también la *negativa* en sí es necesaria, ya que lo *positivo* sólo es como relación a algo *negativo*, o lo positivo es *en él mismo* la diferencia de sí mismo, ni más ni menos que lo negativo. Pero el que la electricidad en cuanto tal se divida así no es en sí lo necesario; como *simple fuerza*, la electricidad es indiferente con respecto a su ley de ser como positiva y negativa; y si llamamos a lo necesario, su concepto y a esto, a la ley, empero, su ser, entonces su concepto es indiferente con respecto a su ser; la electricidad sólo *tiene* esta propiedad; lo que cabalmente significa que *ella* no le es *en sí* necesaria. Esta indiferencia se presenta bajo otra forma cuando se dice que de la *definición* de la electricidad forma parte el ser como positiva y

negativa o que esto es sencillamente *su concepto y esencia.* Su ser significaría entonces *su existencia* en general; pero en aquella definición no va implícita la *necesidad de su existencia;* ésta es o porque se la *encuentra,* lo que significa que no es para nada necesaria, o bien responde a otras fuerzas, es decir, su necesidad es externa. Pero al situar la necesidad en la determinabilidad *del ser por medio de otro* recaemos de nuevo en la *multiplicidad* de las leyes *determinadas,* que habíamos abandonado para considerar la *ley* como ley; con ésta solamente hay que cotejar su *concepto* como concepto o su necesidad, que en todas estas formas se había mostrado, sin embargo, ante nosotros solamente como una palabra vacua.

La indiferencia de la ley y de la fuerza o del concepto y del ser se presenta, además, de otro modo, distinto del que acabamos de indicar. Por ejemplo, en la ley del movimiento es necesario que éste se *divida* en tiempo y espacio o también en distancia y velocidad. Al ser solamente la relación entre aquellos momentos, el movimiento, es lo universal, aquí, evidentemente, dividido *en sí mismo;* pero estas partes, tiempo y espacio, o distancia y velocidad, no expresan en ellas este origen de lo uno; son indiferentes entre sí, el espacio es representado como si pudiera ser sin el tiempo, el tiempo sin el espacio y la distancia, al menos, sin la velocidad, del mismo modo que son indiferentes entre sí sus magnitudes, puesto que no se comportan como lo *positivo* y lo *negativo* ni se relacionan, por tanto, las unas con las otras por *su esencia.* La necesidad de la *división* se presenta, pues, aquí, pero no la de las *partes* como tales, la una con respecto a la otra. Lo que quiere decir, empero, que aquella primera necesidad no pasa de ser una falsa necesidad disfrazada de tal; en efecto, el movimiento no es representado él mismo como *simple* o como pura esencia, sino *ya* como dividido; tiempo y espacio son sus partes *independientes* o *esencias en ellas mismas,* o distancia y velocidad modos del ser o del representarse cada uno de los cuales puede ser sin el otro, por lo que el movimiento sólo es su relación *superficial,* pero no su esencia. Representado como simple esencia o como fuerza, el movimiento es, ciertamente, la *gravedad,* la cual, sin embargo, no encierra en ella para nada estas diferencias.

[3. *La explicación*] En ninguno de los dos casos es la diferencia, por tanto, una *diferencia en sí misma;* o bien lo universal, la fuerza, es indiferencia con respecto a la división que es en la ley, o bien las diferencias, las partes de la ley, son indiferentes las unas con respecto a las otras. Pero el entendimiento *tiene* el concepto *de esta diferencia en sí,* cabalmente porque la ley es, de una parte, lo interior, lo *que es en sí* y

porque, de otra parte, es *en ella,* al mismo tiempo, lo *diferente.* El que esta diferencia sea una diferencia *interna* viene dado en el hecho de que la ley es fuerza *simple* o como *concepto* de la diferencia, de que es, por tanto, una *diferencia del concepto.* Pero esta diferencia interna, al principio, corresponde solamente *al entendimiento;* no aparece todavía *puesta en la cosa misma.* El entendimiento expresa, pues, solamente la *propia* necesidad; una diferencia que sólo puede establecer en tanto que expresa al mismo tiempo que la diferencia no es una *diferencia de la cosa misma.* Esta necesidad, que sólo radica en las palabras, es, de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación. Así, pues, se enuncia una *ley,* de la que se distingue como la *fuerza* su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley. Por ejemplo, el suceso singular del rayo es aprehendido como universal y este universal se enuncia como la *ley* de la electricidad; la explicación resume luego la *ley* en la *fuerza,* como la esencia de la ley. Esta fuerza se halla, ahora, *constituida de tal modo* que, al exteriorizarse, brotan electricidades de signo opuesto, las cuales desaparecen de nuevo la una en la otra; es decir, que *la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley;* se dice que no existe entre ambas diferencia alguna. Las diferencias son la pura exteriorización universal o la ley y la pura fuerza; pero ambas tienen *el mismo* contenido, *la misma* constitución; se revoca, por tanto, la diferencia como diferencia del contenido, es decir, como diferencia de la *cosa.*

En este movimiento tautológico, el entendimiento permanece, como se ve, en la unidad quieta de su objeto y el movimiento recae solamente en el entendimiento, y no en el objeto; es una explicación que no sólo no explica nada, sino que es tan clara, que, tratando de decir algo distinto de lo ya dicho, no dice en rigor nada y se limita a repetir lo mismo. En la cosa misma no nace con este movimiento nada nuevo, sino que el movimiento [sólo] se toma en consideración como movimiento del entendimiento. Sin embargo, en él reconocemos cabalmente aquello cuya ausencia se echaba de menos en la ley, a saber: el cambio absoluto mismo, pues este *movimiento,* si lo consideramos más de cerca, es de un modo inmediato lo contrario de sí mismo. Pone, en efecto, *una diferencia* que no sólo no es para nosotros *ninguna diferencia,* sino que él mismo supera como diferencia. Es el mismo cambio que se presentaba como el juego de fuerzas; en éste se daba la diferencia entre lo solicitante y lo soli-

citado, entre la fuerza exteriorizada y la fuerza repelida hacia sí misma, pero se trataba de diferencias que en realidad no eran tales y que, por tanto, volvían a superarse de un modo inmediato. Lo que se halla presente no es solamente la mera unidad, como si no se *pusiera* en ella *diferencia alguna,* sino este *movimiento,* que *establece ciertamente una diferencia, pero* una diferencia que, por no serlo, *es nuevamente superada.* Así, pues, con la explicación los cambios y mutaciones, que antes sólo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha pasado de lo interior como objeto al otro lado, al *entendimiento* y encuentra aquí el cambio.

[γ) *La ley de la pura diferencia, el mundo invertido*]

Este cambio no es aún un cambio de la cosa misma, sino que se presenta más bien precisamente como *cambio puro* porque el *contenido* de los momentos del cambio sigue siendo el mismo. Pero, en cuanto el *concepto* como concepto del entendimiento es lo mismo que lo *interior* de las cosas, *este cambio* pasa a ser, para el entendimiento, la *ley de lo interior.* El entendimiento *experimenta,* pues, que es *ley* del *fenómeno mismo* el que lleguen a ser diferencias que no son tales o el que cosas *homónimas* se *repelan* de sí mismas; lo mismo que el que las diferencias son solamente aquellas que no lo son en verdad y que se superan o que las cosas *no homónimas* se atraigan. Una *segunda ley,* cuyo contenido se contrapone a lo que antes llamábamos ley, es decir, a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; pues esta nueva ley expresa más bien el *convertirse lo igual en desigual* y el *convertirse lo desigual en igual.* El concepto induce a la ausencia de pensamiento a reunir ambas leyes y a cobrar conciencia de su contraposición. Claro está que también la segunda se pone como ley o como un ser interior igual a sí mismo, pero una igualdad consigo mismo más bien de la desigualdad, una constancia de lo inconstante. En el juego de fuerzas, esta ley resultaba precisamente como este tránsito absoluto y como puro cambio; el *homónimo,* la fuerza, se *descompone* en una contraposición que primeramente se manifiesta como una diferencia independiente, pero que de hecho no demuestra *ser tal diferencia;* pues es lo *homónimo* lo que de sí mismo se repele, y lo repelido se atrae, por tanto, esencialmente, porque es *lo mismo;* por consiguiente, la diferencia establecida vuelve a superarse, puesto que no es tal diferencia. Ésta se presenta, así, como diferencia *de la cosa misma* o como diferencia absoluta, y esta diferencia de la *cosa* no es, pues, sino lo homónimo

que se ha repelido de sí mismo y pone, de este modo, una contraposición que no lo es.

Por medio de este principio, el primer suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario; la ley era, en general, lo que *permanecía igual*, como sus diferencias; pero ahora se establece que ambas cosas, la ley y sus diferencias, son más bien lo contrario de sí mismas; lo *igual* a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí. Sólo con esta determinación tenemos, de hecho, que la diferencia es la diferencia *interna* o la *diferencia en sí misma*, en cuanto lo igual es desigual a sí y lo desigual igual a sí. *Este segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el *mundo invertido;* y ciertamente, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible, el mundo *invertido* de este *primer* mundo. Por donde lo interior se consuma como fenómeno. En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación *inmediata* del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía *para sí el principio del cambio* y de la *mutación*; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido.

Según la ley de este mundo invertido, lo *homónimo* del primero es, por tanto, lo *desigual* de sí mismo y lo *desigual* de dicho mundo es asimismo *desigual a sí mismo* o deviene *igual* a sí. En determinados momentos resultará que lo que en la ley del primero era dulce es en la de este invertido en sí amargo y, lo que en aquélla ley era negro es en éste blanco. Lo que en la ley del primero era el polo Norte de la brújula es en su otro en sí suprasensible (es decir, en la tierra) el polo Sur, y lo que allí es polo Sur es aquí polo Norte. Del mismo modo, lo que en la primera ley de la electricidad es el polo del oxígeno se convierte, en su otra esencia suprasensible, en el polo del hidrógeno; y, viceversa, lo que allí es el polo del hidrógeno se convierte aquí en el polo del oxígeno. En otra esfera, vemos que, con arreglo a la *ley inmediata*, el vengarse del enemigo constituye la más alta satisfacción de la individualidad atropellada. Pero *esta ley*, según la cual debo mostrarme como esencia contra quien se niega a *tratarme* como esencia independiente, y suprimirlo a él más bien como esencia, se *invierte* por el principio del otro mundo *en lo opuesto*, y la restauración de mí mismo como esencia mediante la superación en la esencia del otro se convierte en autodestrucción. Ahora bien, si esta inversión que se representa en el *castigo* del delito se convierte en *ley*, tampoco ésta es sino la ley de un mundo que tiene que *enfrentarse* a un mundo suprasensible invertido, en el que se

honra lo que en aquél se desprecia y se desprecia lo que en aquél se honra. La pena, que según la *ley del primero* infama y aniquila al hombre, se trueca en su *mundo invertido* en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra.

Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él y lo repele de sí como una *realidad* invertida; de modo que *uno* es el *fenómeno* y el *otro*, en cambio, el *en sí*, el *uno* el mundo como es *para otro*, el *otro*, por el contrario, como es *para sí;* por donde, para seguir empleando los anteriores ejemplos, lo que sabe dulce es, *propiamente* o en el *interior* de la cosa, amargo, o lo que en la brújula real del fenómeno es el polo Norte es en el *ser interior o esencial* el polo Sur; y lo que en la electricidad fenoménica se manifiesta como el polo del oxígeno sería en la no fenoménica el polo del hidrógeno. O bien un acto que *como fenómeno* es un delito debería *en su interior* poder ser propiamente bueno (un acto malo animado por una intención buena) y la pena ser un castigo solamente *como manifestación*, pero *en sí* o en otro mundo constituir un beneficio para el delincuente. Sin embargo, aquí ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos tipos de realidades. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo entre dos sustancias de éstas que sean portadoras de ellas y les confieran una subsistencia separada, de tal modo que el entendimiento, brotando de lo interior, se reintegrara a su puesto anterior. Uno de los lados o una de las sustancias volvería a ser el mundo de la percepción, en el que ejercería su esencia una de las dos leyes, y frente a él aparecería un mundo interior, que sería *exactamente un mundo sensible* como el primero, pero en la *representación;* no podría ser mostrado, visto, oído ni gustado como mundo sensible, pero sería representado como un mundo sensible semejante. Pero, de hecho, si *uno* de los elementos *puestos* es algo percibido y su *en sí*, como lo invertido de ello es asimismo algo *representado de un modo sensible*, tenemos que lo amargo, que sería el en sí de la cosa dulce, es una cosa tan real como ella una *cosa amarga;* lo negro, que sería el en sí de lo blanco es lo negro real; el polo Norte, que es el en sí del polo Sur, es el polo Norte *presente en la misma brújula;* el polo de oxígeno que es el en sí del polo de hidrógeno, es el polo de oxígeno *presente* en la misma columna. Y el delito *real* tiene *su inversión* y *su en sí*, como *posibilidad*, en la *intención* como tal, pero no es una buena intención, pues la verdad de la intención es sólo el hecho mismo. Y, según su contenido, el delito tiene su reflexón en sí mismo o su inversión en la pena *real;* ésta es la reconciliación de la ley con la realidad

que se le opone en el delito. Por último, la pena *real* tiene su realidad *invertida* en ella misma, que es una realización de la ley, de tal modo que la que tiene ésta como pena *se supera a sí misma*, se convierte de nuevo de ley activa en ley *quieta* y vigente, cancelándose el movimiento de la individualidad en contra de la ley y el de ella en contra de la individualidad.

[3. *La infinitud*]

Así, pues, de la representación de la inversión, que constituye la esencia de uno de los lados del mundo suprasensible hay que alejar la representación sensible del afianzamiento de las diferencias en un elemento distinto de la subsistencia y representarse y concebir en su pureza este concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna, como el repeler de sí mismo lo homónimo como homónimo y el ser igual de lo desigual como desigual. Hay que *pensar* el cambio puro o *la contraposición en sí misma, la contradicción*. En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues, de otro modo, sería un algo *que es*, y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. Indudablemente, coloco lo contrario *del lado de acá* y *del lado de allá* lo otro, con respecto a lo cual es lo contrario; por tanto, pongo lo *contrario* de un lado, en y para sí sin lo otro. Pero, cabalmente al tener aquí *lo opuesto en y para sí*, es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo. Y así, el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su *contraposición* en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*.

A través de la infinitud vemos que la ley se ha realizado plenamente en ella misma como necesidad y que todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior. El que lo simple de la ley es la infinitud significa, como resultado de lo que antecede: α) que la ley es algo *igual a sí mismo*, que es, sin embargo, la *diferencia* en sí, o que es un homónimo que se repele de sí mismo o se desdobla. Lo que se llamaba *fuerza simple* se *duplica* a sí misma y es por su infinitud la ley. β) Lo desdoblado, que constituye las partes representadas en la *ley*, se presenta como subsistente; estas partes, consideradas sin el concepto de la diferencia interna, son el espacio y el tiempo o la distancia y la velocidad que brotan como momentos

de la gravedad, indiferentes y no necesarios tanto el uno con respecto al otro como en relación con la misma gravedad, lo mismo que esta gravedad simple con respecto a ellos o la electricidad simple con respecto a la electricidad positiva y negativa [indiferente]. γ) Ahora bien, a través del concepto de la diferencia interna este algo desigual e indiferente, espacio y tiempo, etc., es una *diferencia* que no es tal *diferencia* o sólo es diferencia de lo *homónimo* y su esencia es la unidad; esos elementos son animados el uno con respecto al otro como lo positivo y lo negativo, y su ser es más bien el ponerse como no ser y superarse en la unidad. Ambos términos diferentes subsisten y son *en sí*, son *en sí como contrapuestos*, es decir, son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tienen su otro en ellos y son solamente una unidad.

Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta. Esta infinitud simple es *igual a sí misma*, pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son. Por tanto, esta esencia igual a sí misma se relaciona consigo misma solamente; *consigo misma*, por donde esto es un otro al que la relación tiende, y la *relación consigo misma* es más bien el desdoblamiento, o bien aquella igualdad consigo misma es diferencia interna. Estos términos *desdoblados* son, por tanto, *en y para sí mismos*, cada uno de ellos un contrario *de otro*, por donde el *otro* se enuncia ya al mismo tiempo que él. Dicho en otros términos, cada término no es el contrario *de un otro*, sino solamente *el contrario puro*; de este modo, por tanto, es en él mismo lo contrario de sí. O bien no es en general un contrario, sino que es puramente para sí, una esencia pura igual a sí misma, que no tiene en ella diferencia alguna; de este modo, no necesitamos presentar, y menos aún considerar como filosofía el atormentarnos con esta indagación, o incluso considerar como insoluble el problema de saber *cómo* brota la diferencia o el ser otro partiendo de esta esencia pura y *fuera* de ella; pues el desdoblamiento se ha producido ya y la diferencia ha quedado excluida de lo igual a sí mismo y ha sido dejada a un lado; por tanto, lo que debiera ser *lo igual a sí mismo* se ha convertido ya en uno de los términos del desdoblamiento, en lugar de ser la esencia absoluta. Decir que *lo igual a sí mismo se desdobla* equivale, pues, a decir, exactamente lo mismo, que se supera como ya desdoblado, que se supera como ser otro. La *unidad*, de la que suele decirse que

de ella no puede brotar la diferencia, no es de hecho, ella misma, solamente momento del desdoblamiento; es la abstracción de la simplicidad enfrentada a la diferencia. Pero, al ser la abstracción, solamente uno de los elementos contrapuestos, queda dicho con ello que es el desdoblamiento, pues si la unidad es algo *negativo*, algo *contrapuesto*, cabalmente es puesto así como lo que tiene en él la contraposición. Por tanto, las diferencias entre el *desdoblamiento* y el *devenir igual a sí mismo* son también, por consiguiente, tan sólo *este movimiento del superarse;* pues en cuanto lo igual a sí mismo que debe *desdoblarse* o convertirse en su contrario es una abstracción o *él mismo* algo ya desdoblado, tenemos que su desdoblamiento es, con ello, una superación de lo que es y, por ende, la superación de su ser desdoblado. El *devenir igual a sí mismo* es igualmente un desdoblarse; lo que deviene *igual a sí mismo* se enfrenta, así, al desdoblamiento; es decir, se pone a sí mismo *de lado* o *deviene* más bien algo *desdoblado.*

La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo, como ser, es más bien lo contrario de esta determinabilidad, es, ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el *interior* ha surgido ella misma libremente. La manifestación o el juego de fuerzas la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como *explicación;* y como, por último, es objeto para la conciencia *como lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia.* La *explicación* del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es. El entendimiento supera las diferencias presentes en la ley, ya convertidas en diferencias puras, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad, que es la fuerza. Pero este devenir igual es también, no menos inmediatamente, un desdoblamiento, pues sólo supera las diferencias y pone lo uno de la fuerza al establecer una nueva diferencia, la de ley y fuerza, que, empero, al mismo tiempo no es tal diferencia; y precisamente porque esta diferencia, al mismo tiempo, no lo es, el entendimiento procede él mismo una vez más a la superación de esta diferencia; haciendo que la fuerza se halle constituida del mismo modo que la ley. Pero, así, este movimiento o esta necesidad siguen siendo todavía necesidad y movimiento del entendimiento o *no son, en cuanto tales, su objeto*, sino que el entendimiento tiene como objetos, la electricidad positiva y negativa, la distancia, la velocidad, la fuerza de atracción y mil cosas más, que forman el contenido de los momentos del movimiento. En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio

inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma.

En la ley opuesta, como la inversión de la primera ley, o en la diferencia interna, es cierto que la infinitud misma deviene *objeto* del entendimiento, pero éste la pierde de nuevo en cuanto tal, al repartir de nuevo en dos mundos o en dos elementos sustanciales la diferencia en sí, el repelerse a sí mismo de lo homónimo y los términos desiguales que se atraen; el *movimiento* tal y como es en la experiencia es aquí, para él, un acaecer y lo homónimo y lo desigual son *predicados* cuya esencia es un substrato que es. Lo mismo que para el entendimiento es un objeto bajo envoltura sensible, es para nosotros, en su figura esencial como concepto puro. Esta aprehensión de la diferencia como *en verdad es* o la aprehensión de la *infinitud* como tal es *para nosotros* o *en sí*. La exposición de su concepto corresponde a la ciencia; pero la conciencia, en cuanto lo posee de un modo *inmediato*, reaparece como forma propia o nueva figura de la conciencia, que en lo que precede no conoce su esencia, sino que ve en ella algo completamente distinto. Al convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también *inmediatamente* superada; la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo indistinto* o *autoconciencia*. *Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto.* Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras. Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia. La conciencia de sí sólo ha devenido *para sí*, pero aún no *como unidad* con la conciencia en general.

Vemos que en el interior de la manifestación el entendimiento no es en verdad otra cosa que la manifestación misma, pero no tal y como es en cuanto juego de fuerzas, sino más bien este mismo juego de fuerzas en sus momentos absolutamente universales y en el movimiento de éstos, y de hecho, el entendimiento sólo se experimenta *a sí mismo*. Elevada por sobre la percepción, la conciencia se presenta unida a lo suprasensible por medio de la manifestación,

a través de la cual mira a este fondo. Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto que ellos. Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto. Pero se muestra, al mismo tiempo, que no era posible pasar directamente hacia allí, sin preocuparse de todas estas circunstancias, ya que este saber que es la verdad *de la representación* del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento; y se mostrará, al mismo tiempo, que el conocimiento de *lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma,* exige todavía mayores circunstancias, que pasamos a examinar a continuación.

[B. AUTOCONCIENCIA]

IV. LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato *en sí*, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este *en* sí resulta ser un modo en que es solamente para otro; el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad. Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. Y en ello es también, ciertamente, un ser otro; en efecto, la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado. Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o *para* otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el *en sí* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que* es otro (el *en sí*); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo.

[1. *La autoconciencia en sí*]

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí. El *ser* de la suposición, lo *singular* y, contrapuesta a ella, la *universalidad* de la percepción, al igual que el *interior vacío* del entendimiento no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que *para* la conciencia son ellas

mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que tienden puramente a desaparecer. Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la *subsistencia simple independiente* para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue *solamente a sí mismo como* el sí mismo de sí, la diferencia es *superada* para ella de un modo *inmediato* como un ser otro; la diferencia no *es*, y la *autoconciencia* es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, no es autoconciencia. Así, pues, para ella el ser otro es *como un ser* o como un *momento diferenciado*; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como *segundo* momento *diferenciado*. Con aquel primer momento la autoconciencia es como *conciencia* y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*. La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.

[2. *La vida*]

El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, *para nosotros* o *en sí*, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como *lo que es* tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia

inmediata es algo *vivo*. En efecto, el *en sí* o el resultado *universal* del comportamiento del entendimiento hacia el interior de las cosas es la diferenciación de lo diferenciable o la unidad de lo diferenciado. Pero esta unidad es, asimismo, como hemos visto, el repelerse de sí misma; y este concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconciencia y la vida; aquélla es la unidad *para la que* es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta *es* solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo *para sí misma*. Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es *en sí* su objeto. La autoconciencia, que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo *apetencia*, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.

La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con que hemos entrado en esta esfera basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza; su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La *esencia* es la infinitud como el *ser superado* de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio. Pero, en este médium *simple* y *universal*, las *diferencias* son también como *diferencias*, pues esta fluidez universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es una *superación de ellas*; pero no puede superar las diferencias si éstas no tienen subsistencia. Y es precisamente dicha fluidez la que, como independencia igual a sí misma, es ella misma la *subsistencia* o la sustancia de ellas, en la cual ellas son, por tanto, como miembros diferenciados y partes que *son para sí*. El *ser* no tiene ya el significado de la *abstracción del ser*, ni la esencialidad pura de dichos miembros [la de la] *abstracción* de la *universalidad*, sino que su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo. Pero la *diferencia* de estos miembros *entre sí* como diferencia, no consiste en general en ninguna otra *determinabilidad* que la determinabilidad de los momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo.

Los miembros independientes son *para sí*; pero este *ser para sí* es más bien del mismo modo *inmediato* su reflexión en la unidad, en cuanto esta unidad es, a su vez, el desdoblamiento en las figuras independientes. La unidad se ha desdoblado, porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y por ser la *subsistencia*, tenemos que la diferencia sólo tiene también independencia *en ella*. Esta

independencia de la figura aparece como algo *determinado*, como algo *para otro*, pues es algo *desdoblado*; y, en este sentido, la *superación* de la escisión se lleva a cabo por medio de un otro. Pero, dicha superación se da también en ella misma, ya que cabalmente aquella fluidez es la sustancia de las figuras independientes; pero esta sustancia es infinita; por consiguiente, en su subsistencia misma es la figura el desdoblamiento o la superación de su ser para sí.

Si distinguimos más de cerca los momentos que aquí se contienen, vemos que tenemos como *primer* momento la *subsistencia* de las figuras *independientes* o la represión de lo que es la diferenciación en sí, es decir, el no ser en sí y el carecer de subsistencia propia. El *segundo* momento es la *sujeción* de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia. En el primer momento la figura subsistente es: como algo *que es para sí* o sustancia infinita en su determinabilidad, se aparece en contra de la sustancia *universal*, niega esta fluidez y continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal, sino que más bien se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola. En el médium fluido universal, que es un despliegue *quieto* de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso*. La fluidez simple y universal es el *en sí* y la diferencia entre las figuras lo *otro*. Pero esta fluidez deviene ella misma, por medio de esta diferencia, *lo otro*; pues ahora es *para la diferencia*, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo *vivo*. Pero esta *inversión* es, por ello, a su vez, *la inversión en sí misma*; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello *su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí*; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la *fluidez* de las diferencias o la *disolución universal*. Pero, a la inversa, la superación de la subsistencia individual es también su producción. En efecto, como la *esencia* de la figura individual es la vida universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, al poner en sí lo *otro* supera esta *simplicidad* o su esencia, es decir, la desdobla, y este desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el poner la individualidad. Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros. De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente

desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros. El elemento fluido es él mismo solamente la *abstracción* de la esencia; en otras palabras, sólo es *real* como figura; y al articularse en miembros desdobla, al mismo tiempo, lo articulado o lo disuelve. Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.

[3. *El yo y la apetencia*]

En cuanto que, partiendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración y del proceso de retorno a la unidad de estos dos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, es que esta *unidad reflejada* es otra que la primera. Frente a aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*, esta segunda es la unidad *universal*, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos. Es el *género simple*, que en el movimiento de la vida misma *no existe para sí* como esto *simple*, sino que en este *resultado* la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género.

Ahora bien, esta otra vida, para la que el *género* es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*; a lo largo de su experiencia, que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida.

El simple yo sólo es este género o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la *esencia negativa* de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*.

Pero, en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experien-

cia de la independencia de su objeto. La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es *en sí* lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. En la vida, que es el objeto de la apetencia, la *negación* o bien es *en un otro,* a saber, en la *apetencia,* o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su *naturaleza inorgánica universal.* Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.*

Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí: *a)* el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. *b)* Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. *c)* Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente. La figura diferenciada solamente *viva* supera indudablemente su propia independencia en el proceso de la vida misma, pero al desaparecer su diferencia también ella deja de ser lo que es; el objeto de la autoconciencia, en cambio, sigue siendo tan independiente en esta negatividad de sí mismo; y, de este modo, es para sí mismo género, fluidez universal en la peculiaridad de su propia distinción; es una autoconciencia viva.

Es una *autoconciencia para una autoconciencia.* Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de

sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.

A. INDEPENDENCIA Y SUJECIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA; SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE

La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.

[1. *La autoconciencia duplicada*]

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; *en segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve *a sí misma* en lo *otro*.

Tiene que superar este *su ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, debe tender a superar *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse *a sí misma*, pues este otro es ella misma.

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno *a sí misma* de doble sentido, pues, en *primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, *en segundo lugar*, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro.

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como *el hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.

El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto *hacia sí* como *hacia lo otro*, sino también en cuanto que ese hacer, como indivisible, es tanto el *hacer de lo uno* como el *de lo otro*.

En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para* sí y su fuera de sí es *para él*. Es para él para lo que *es* y *no es* inmediatamente otra con-

ciencia; y también para él es este otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro. Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se *reconocen* como *reconociéndose mutuamente*.

Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.

[2. *La lucha de las autoconciencias contrapuestas*]

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser* de la *vida* —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.

Pero la *presentación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su

modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún *ser allí* determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha. Superan su conciencia puesta en esta esencialidad ajena que es el ser allí natural o se superan a sí mismos, y son superados como *extremos* que quieren ser para sí. Pero, con ello, desaparece del juego del cambio el momento esencial, consistente en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; y el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muer-

(El contrato social)
tos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas. Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual *supera* de tal modo que *mantiene* y *conserva* lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada.

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* o conciencia en la figura de la *coseidad*. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*.

[3. *Señor y siervo*]

[a) *El señorío*]

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, *a)* como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del *ser para sí*, pero, al mismo tiempo, *b)* como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona *a)* de un modo inmediato, con ambos momentos y *b)* de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que

no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.

Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que

constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del *ser para sí* como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.

La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.

[β) *El temor*]

Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, *la verdad* es, para ella, la *conciencia independiente y que es para sí*, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*. Sin embargo, tiene *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí*, pues ha *experimentado* en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así *en* esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *objeto*. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.

[γ) *La formación cultural*]

Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*. El trabajo, por el contrario, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.

Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro *ser para sí*, en *lo que es*, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor. En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la *forma* contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se* pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*. En el señor, el ser para sí es para ella un *otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma*; en la formación, el ser para sí deviene como *su propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*. Para esta reflexión son necesarios los dos

momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total.

B. LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; ESTOICISMO, ESCEPTICISMO Y LA CONCIENCIA DESVENTURADA

[*Introducción. La fase de conciencia a que aquí se llega: el pensamiento*]

Para la autoconciencia independiente, de una parte, sólo la pura abstracción *del yo* es su esencia y, de otra parte, al desarrollarse y asumir diferencias esta pura abstracción, este diferenciarse no se convierte para dicha autoconciencia en la esencia objetiva que es *en sí*; esta autoconciencia no deviene, por tanto, un yo verdaderamente diferenciable en su simplicidad o que en esta diferencia absoluta permanezca igual a sí mismo. Por el contrario, la conciencia repelida sobre sí, se convierte en la formación, como forma de la cosa plasmada, en objeto e intuye en el señor el ser para sí al mismo tiempo como conciencia. Pero ante la conciencia servidora en cuanto tal, estos dos momentos —el de *sí misma* como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia— se disocian. Ahora bien, en cuanto que *para nosotros* o *en* sí la *forma* y el *ser para* sí son lo mismo y en el concepto de la conciencia independiente el ser *en sí* es la conciencia,

tenemos que el lado del ser *en sí* o de la *coseidad*, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que *piensa* o es una autoconciencia libre. Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es. Ante el *pensamiento* el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. Lo *representado*, lo *configurado*, lo *que es* como tal tienen la forma de ser algo otro que la conciencia; pero un concepto es al mismo tiempo algo *que es*, y esta diferencia, en cuanto es en la conciencia misma, es su contenido determinado, pero, por el hecho de que este contenido es, al mismo tiempo, concebido conceptualmente permanece *inmediatamente* consciente de su unidad con este algo que es determinado y diferente y no como en la representación, en la que la conciencia tiene que recordar, además, especialmente que ésta es *su* representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí *mi* concepto. En el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*. La conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele deviene *elemento que es en sí*; pero es en este elemento primeramente sólo como esencia universal en general, y no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser.

[1. *El estoicismo*]

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.

La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida

diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo. Esta múltiple acción se ha condensado ahora en la simple diferencia que se da en el movimiento puro del pensamiento. No es la diferencia que se manifiesta como *cosa determinada* o como *conciencia de un determinado ser allí natural*, como un sentimiento o como *apetencia* y *fin para ella*, ya sea puesta por la *conciencia propia* o por una *conciencia ajena*, la que tiene más esencialidad, sino solamente la diferencia que es una diferencia *pensada* o que no se distingue de mí de un modo inmediato. Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene *dentro* de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la *pura universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.

Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo, lo cierto es que esta esencia suya sólo es, al mismo tiempo, una esencia *abstracta*. La libertad de la autoconciencia es *indiferente* con respecto al ser allí natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a éste* y la *reflexión* es una reflexión *duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento* en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma. Pero, puesto que la individualidad, como individualidad actuante, debería presentarse como una individualidad viva o, como individualidad pensante, abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento, tendría necesariamente que encontrarse en *el pensamiento mismo*,

para aquella expansión, un *contenido* de lo que es bueno y para ésta un contenido de lo que es verdadero; para que en *lo que es para la conciencia* no entre *absolutamente* ningún otro ingrediente que el concepto, que es la esencia. Pero, como el concepto, en cuanto *abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene *contenido alguno en él mismo*, sino *un contenido dado*. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un *ser* ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es concepto *determinado*, y esta *determinabilidad* del concepto es lo ajeno que tiene en él. De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, para emplear la terminología de la época, por el *criterio* de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un *contenido* del *pensamiento mismo*. Preguntado sobre *qué* era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo *sin contenido*: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido.

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que *replegarse* del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento *determinado* y como la determinabilidad en cuanto tal.

[2. *El escepticismo*]

El *escepticismo* es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto —y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así. Con la reflexión de la autoconciencia en el simple pensamiento de sí misma el ser allí independiente o la determinabilidad permanente se sale con respecto a ella, de hecho, de la infinitud; ahora bien, en el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser

del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real. Claramente se ve que así como el estoicismo corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente*, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* de esta conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo. Pero, mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda; de un modo más preciso, porque esta tendencia lleva en sí misma *el pensamiento* o la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer. Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia.

Hemos determinado así la *acción* del *escepticismo* en general y su *modo* de operar. El escepticismo pone de manifiesto el *movimiento dialéctico* que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo *determinado* para el pensamiento abstracto mismo. Aquella relación entraña al mismo tiempo un *determinado modo* en el que se dan también preceptos morales como mandamientos del señorío; pero las determinaciones que se dan en el pensamiento abstracto son conceptos de la ciencia, en los que el pensamiento carente de contenido se expande y atribuye el concepto de un modo en realidad puramente externo a un ser independiente de él que constituye su contenido y sólo considera como válidos los conceptos *determinados*, aunque se trate también de puras abstracciones.

Lo *dialéctico*, como movimiento negativo, tal y como *es* de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma. Por el contrario, como *escepticismo*, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no *acaece* que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en

cuanto tal y, por tanto, así su *percepción* como su *consolidación* de lo que está en peligro de perder, la *sofistería* y lo *verdadero determinado* y *fijado por medio de ella;* a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere *para sí misma la certeza de su libertad*, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad*. Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable. Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y *tiene necesariamente* que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser *en sí mismo*, sino en tener su esencialidad solamente en un otro; el pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple.

Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras sí su devenir; sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* con respecto a lo *desigual*. Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia *es esto para sí misma*, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente* y *singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida *singular y contingente*, que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia *perdida*, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia *universal* e *igual a sí misma*, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente.

Esta conciencia es, por tanto, ese *desatino* inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, *de otra parte*, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo *no esencial* y a un dar vueltas en torno a ello. Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial, pero es por ello mismo la conciencia de algo inesencial; proclama la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación es*, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y *ella misma ve, oye*, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general. Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*.

En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. La carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad *una sola* conciencia que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas —y que es así la conciencia de su propia contradicción. En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien *se* duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno

solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.

[3. *La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso*]

Esta conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para* sí no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.

[a) *La conciencia mudable*]

Por cuanto que primeramente esa conciencia no es sino la *unidad inmediata* de ambas, pero de tal modo que no son para ella lo mismo, sino que son contrapuestas, tenemos que la una, la conciencia simple e inmutable, es para ella como la *esencia*, mientras que la otra, la que cambia de un modo múltiple, es como lo *no esencial*. Ambas son *para ella* esencias ajenas la una a la otra; y ella misma, por cuanto que es la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma. En efecto, si bien *para sí* es solamente lo cambiante y lo inmutable es para ella algo ajeno, es *ella misma* simple y, por tanto, conciencia inmutable, consciente por tanto de ello como de *su* esencia, pero de tal modo que *ella misma* no es para sí, a su vez, la esencia. Por consiguiente, la posición que atribuye a las dos no puede ser la de una indiferencia mutua, es decir, la de la indiferencia de ella misma hacia lo inmutable, sino que es de un modo inmediato y ella misma ambas, y para ella *la relación entre ambas* es como una relación entre la esencia y la no-esencia, de tal modo que esta última es superada; pero,

por cuanto que ambas son para ella igualmente esenciales y contradictorias, tenemos que la autoconciencia no es sino el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario.

Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. Remontándose sobre esto, pasa a lo inmutable. Pero esta elevación es ella misma esta conciencia; es, por tanto, de modo inmediato la conciencia de lo contrario, a saber, la conciencia de sí misma como de lo singular. Y, cabalmente con ello, lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto; en vez de haberlo extinguido en la conciencia de lo inmutable, se limita a aparecer constantemente de nuevo en ella.

[β) *La figura de lo inmutable*]

Pero, en este movimiento, experimenta precisamente este *surgir de lo singular en lo inmutable* y *de lo inmutable en lo singular*. *Para ella*, lo singular *en general aparece, en la* esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular *suyo* aparece en aquél. En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el *ser uno* de esta conciencia duplicada. Pero *esta unidad deviene para ella misma primeramente* una unidad en *la que la diversidad* de ambos es *todavía* lo dominante. De este modo, tenemos que lo singular se presenta para ella vinculado a lo inmutable de tres modos. *En primer lugar*, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable; y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como el elemento de toda la relación. *En segundo lugar*, lo *inmutable* mismo *en ella tiene* para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere, así, todo el modo de la existencia. Y, *en tercer lugar, ella misma* se encuentra como este singular en lo inmutable. El *primer* inmutable es para ella solamente la esencia *ajena* que condena lo singular; en cuanto al *segundo* es una *figura* de lo *singular* como ella misma —deviene entonces *en tercer lugar* hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma

en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.

Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la *experiencia* que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura. Esta experiencia no es, ciertamente, *su* movimiento *unilateral*, pues es ella misma conciencia inmutable y ésta, con ello y al mismo tiempo, también conciencia singular, y el movimiento, asimismo, movimiento de la conciencia inmutable, que en él se manifiesta lo mismo que el otro, pues este movimiento recorre los siguientes momentos: un primer momento, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general, un segundo momento, en el que lo inmutable, al convertirse por sí mismo en lo singular, se opone al resto de lo singular, y por último un tercer momento, en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular. Pero esta consideración, en cuanto nos pertenece a nosotros, es aquí extemporánea, pues hasta ahora sólo hemos visto surgir la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, que, por consiguiente, no es la inmutabilidad verdadera, sino la inmutabilidad que lleva todavía en sí una contradicción, no lo inmutable *en y para sí mismo*; no sabemos, por tanto, cómo esto se comportará. El único resultado a que hemos llegado es que para la conciencia, que es aquí nuestro objeto, estas determinaciones indicadas se manifiestan en lo inmutable.

Esta es la razón de que la *conciencia* inmutable mantenga también en su configuración misma el carácter y el fundamento del ser desdoblado y del ser para sí con respecto a la conciencia singular. Para ésta es, por tanto, en general, un *acaecer* el que lo inmutable adquiera la figura de lo singular; del mismo modo que sólo se *encuentra* contrapuesta a ella, y, por tanto, es *por medio de la naturaleza* como adquiere esta relación; finalmente, el que *se encuentre* en él se le revela, en parte, ciertamente, como algo producido por ella misma o por el hecho de ser ella misma singular; pero una parte de esta unidad se le revela como perteneciente a lo inmutable, tanto en cuanto a su origen como en cuanto que ella es; y la contraposición permanece en esta unidad misma. De hecho, mediante la *configuración* de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin conver-

tirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta a la esperanza. Por la naturaleza de *lo uno que es*, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.

[γ) *La aglutinación de lo real y la autoconciencia*]

Si primeramente el mero concepto de la conciencia desdoblada se determinaba de modo que tendía a la superación de esta conciencia como singular y a su devenir conciencia inmutable, su tendencia se determina ahora en el sentido de superar más bien su relación con el puro inmutable *no configurado* para relacionarse solamente con lo *inmutable configurado*. En efecto, el *ser uno* de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, *esencia* y *objeto*, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado; y aquello de que ahora tiene que apartarse es la actitud de este desdoblamiento absoluto del concepto. Y debe elevar al devenir uno absoluto su relación primeramente externa con lo inmutable configurado como una realidad ajena.

El movimiento mediante el cual la conciencia no esencial tiende a alcanzar este ser uno es él mismo un movimiento *triple*, a tono con la triple actitud que habrá de adoptar ante su más allá configurado: de una parte, como *conciencia pura;* de otra parte, como *esencia singular* que se comporta hacia *la realidad* como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su *ser para sí*. Cómo estos tres modos de su ser se hallan presentes y se determinan en aquella relación general es lo que ahora hay que ver.

[1. *La conciencia pura, el ánimo, el fervor*] Si, por tanto se considera primeramente esta conciencia como *conciencia pura* parece como si lo inmutable configurado en tanto que es para la conciencia pura se pusiera como es en sí y para sí mismo. Sin embargo, el cómo es en sí y para sí mismo es, como ya hemos señalado, algo que aún no ha nacido. Para que fuese en la conciencia tal y como es en y para sí mismo tendría, evidentemente, que partir más bien de él que de la conciencia; pero esta su presencia aquí sólo se da todavía de un modo unilateral a través de la conciencia, lo que hace precisamente que no exista de un modo perfecto y verdadero, sino que permanezca afectado de imperfección o de una contraposición.

Por tanto, aunque la conciencia desventurada no posea esta pre-

sencia se halla ya, al mismo tiempo, sobre el pensamiento puro (y más allá de él), en cuanto éste es el pensamiento abstracto del estoicismo, que *prescinde* de la *singularidad* en general y el pensamiento del escepticismo que es solamente *inquietud* —en realidad, solamente la singularidad como la contradicción no consciente y su incesante movimiento—; dicha conciencia se remonta sobre ambos, aglutina y cohesiona el pensamiento puro y la singularidad, pero no se eleva aún hasta aquel pensamiento *para el cual* la singularidad de la conciencia se reconcilia con el pensamiento puro mismo. Se halla más bien en ese término medio en que el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia como singularidad. Ella misma es este contacto; es la unidad del pensamiento puro y de la singularidad; y es también *para ella* esta singularidad pensante o el pensamiento puro y lo inmutable mismo esencialmente como singularidad. Pero no es *para ella* el que este su objeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea *ella misma* y ella misma la singularidad de la conciencia.

En este primer modo, en que la consideramos como *conciencia pura*, no se comporta, por tanto, *hacia su objeto* como pensante, sino que, al ser ella misma, ciertamente, *en sí*, pura singularidad pensante y su objeto cabalmente esto, pero no siendo *pensamiento puro la relación misma entre ellos*, se limita, por así decirlo, a tender *hacia* el pensamiento y es *recogimiento devoto*. Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente. No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno. Es así como se da el movimiento interior del ánimo *puro*, que se siente a sí mismo, pero *se siente* dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita *nostalgia*, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un *pensamiento* puro que *se piensa como singularidad*, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza *a sí misma*, pero como *lo contrapuesto a lo inmutable*; en vez de captar la esencia, no hace más que *sentirla* y recae en sí misma; por tanto, como en este alcanzar no puede eliminarse a sí misma como este algo contrapuesto, en vez de haber cap-

tado la esencia sólo ha captado lo inesencial. Y así como, de una parte, al tratar de captarse *a sí en la esencia,* sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como *singular* o como *real.* No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá,* un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad *universal* pensada, no es *concepto,* sino un *singular* como objeto o algo *real;* objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el *sepulcro* de su vida. Pero, como este mismo es una *realidad* y va contra la naturaleza de la realidad el garantizar una posesión permanente, tampoco la presencia del sepulcro es otra cosa que la lucha de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse. Sin embargo, al pasar por la experiencia de que *el sepulcro* de su esencia *real* e inmutable *carece de realidad,* de que la *singularidad desaparecida,* como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como *real* o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.

[2. *La esencia singular y la realidad. El obrar de la conciencia piadosa*] Pero, ante todo, debemos tomar el *retorno del ánimo a sí mismo* de tal modo que es como un *singular* que tiene *realidad.* Es el *puro ánimo* el que se ha encontrado *para nosotros* o *en sí* y se ha satisfecho en sí mismo, pues aunque *para él,* en su sentimiento, la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es sentimiento *de sí mismo,* ha sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es este objeto; surge, pues, de esto como sentimiento de sí mismo o como algo real que es para sí. En este retorno a sí mismo deviene para nosotros su *segunda actitud,* la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes. Pero la conciencia desventurada sólo se *encuentra* como conciencia *apetente* y *laboriosa;* no advierte que para encontrarse así tiene que basarse en la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia es este sentimiento de sí misma. Y, en cuanto no tiene *para sí misma* esta certeza, su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma; por tanto, la seguridad que adquiriría mediante el trabajo y el goce es también una seguridad *rota;* o más bien diríamos que ella misma destruiría

esta seguridad, de tal modo que, aun encontrando en ella dicha seguridad, sólo será la seguridad de lo que ella es para sí, es decir, de su desdoblamiento.

La realidad contra la que se vuelven la apetencia y el trabajo no es ya, para esta conciencia, algo *nulo en sí*, algo que ella haya simplemente de superar y devorar, sino algo como ella misma es: una *realidad rota en dos*, que solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado; es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda la realidad.

Si la conciencia fuese conciencia para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad. Sin embargo, siendo ésta para ella la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola, sino que, cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo *abandona* su figura y se la *cede* para que la goce. A su vez, la conciencia surge aquí, *asimismo*, como real, pero como algo también interiormente roto, y este desdoblamiento se presenta en su trabajo y en su goce, en desdoblarse en una *actitud* ante la *realidad* o el *ser para sí* y en un *ser en sí*. Aquella actitud ante la realidad es el *alterar* o el *actuar*, el ser para sí, que corresponde a la conciencia *singular* como tal. Pero en ello es también *en sí*: este lado pertenece al más allá inmutable; está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo.

Por tanto, en su actuación, la conciencia es, por el momento, la relación entre dos extremos; se mantiene, de una parte, como el más acá activo y frente a ella aparece la realidad pasiva, ambas en relación la una con la otra, pero ambas también retrotraídas a lo inmutable y aferradas a sí. De ambos lados se desprende, por consiguiente, tan sólo algo superficial que se enfrenta al otro en el juego del movimiento. El extremo de la realidad es superado por el extremo activo; pero ella, por su parte, sólo puede ser superada porque su esencia inmutable la supera ella misma, se repele de sí y abandona lo repelido a la actividad. La fuerza activa se manifiesta como *la potencia* en que se disuelve la realidad; pero, por ello, para esta conciencia, para la que el *en sí* o la esencia es un otro, esta potencia como la cual aparece en la actividad es el más allá de sí misma. Por tanto, en vez de retornar a sí desde su acción y de haberse probado

a sí por sí misma, lo que hace es reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, que se presenta de este modo como puro universal, como la potencia absoluta de que arranca el movimiento hacia todos los lados y que es tanto la esencia de los extremos que se desintegran, en su manera primitiva de presentarse, como la esencia del cambio mismo.

Cuando la conciencia inmutable *renuncia* a su figura y la *abandona* y, frente a ello, la conciencia individual *da gracias*, es decir, *se niega* la satisfacción de la conciencia de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momento de la *entrega mutua* de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su *unidad* con lo inmutable. Pero, al mismo tiempo, esta unidad es afectada por la separación, de nuevo rota en sí y surge nuevamente de ella la oposición de lo universal y lo singular. La conciencia, aunque renuncie *a la apariencia* de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la *real* satisfacción de este sentimiento, ya que ella *ha sido* apetencia, trabajo y goce: como conciencia, ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*. Y su *gratitud*, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también *su propia* acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción *igual; si* aquel extremo le cede algo *superficial* de sí mismo, la conciencia *da gracias* también y, con ello, al renunciar, a su propia acción, es decir, a su *esencia* misma, hace propiamente más que el otro, que se limita a ceder de sí algo superficial. Por tanto, no solamente en la apetencia, el trabajo y el goce reales, sino también incluso en la misma gratitud, en la que parece suceder lo contrario, y el movimiento en su totalidad se refleja en el *extremo de la singularidad*. La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado; lo que se ha producido es solamente la doble reflexión en los dos extremos, y el resultado es la escisión repetida en la conciencia contrapuesta de lo *inmutable* y en la conciencia del querer, el realizar y el gozar *contrapuestos* y de la renuncia a sí misma o de la *singularidad que es para sí*, en general.

[3. *La autoconciencia que arriba a la razón. (La mortificación de sí mismo)*] Se produce así la *tercera actitud* del movimiento de esta conciencia, que surge de la segunda, en la que la conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar. En la primera *actitud* era solamente el *concepto* de la conciencia real o el *ánimo interior*, todavía no real en la acción y

el goce; la *segunda* es esta realización, como acción y goce externos; pero, al retornar de ella, la conciencia se ha *experimentado* como una conciencia real y actuante o como conciencia cuya *verdad* es ser *en y para sí*. Pero, aquí se descubre ahora al enemigo bajo su figura más peculiar. En la lucha del ánimo la conciencia singular es solamente como momento musical, abstracto; en el trabajo y el goce, como la realización [*Realisierung*] de este ser carente de esencia, puede olvidarse de un modo inmediato y la *peculiaridad* consciente que reside en esta realidad es echada a tierra por el reconocimiento agradecido. Pero este echar por tierra es, en verdad, un retorno de la conciencia a sí misma y, concretamente, a sí misma como a la verdadera realidad.

Esta tercera actitud, en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la *relación* de esa realidad con la esencia universal como la nada; y el movimiento de esta relación es el que vamos ahora a considerar.

Por lo que se refiere, en primer lugar, a la relación contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* es para ella *inmediatamente lo nulo*, vemos que su acción real deviene, por tanto, una acción de nada y su goce deviene el sentimiento de su desventura. De este modo, la acción y el goce pierden todo *contenido* y toda *significación universales*, ya que de otro modo tendrían un ser en y para sí, y ambos se retrotraen a la singularidad, hacia la que tiende la conciencia, para superarla. En las funciones animales la conciencia es consciente de sí como *de este singular real*. Estas funciones, en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que el enemigo se manifiesta bajo su figura peculiar, constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante. Pero, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada, y, al mismo tiempo, este contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular, y así, vemos nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre.

Pero, en ambos casos, al sentimiento de su desventura y a la pobreza de su acción va unida también la conciencia de su unidad con lo inmutable. Pues el intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por *mediación* del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta *relación*. La relación *mediata* constituye la esencia

del movimiento negativo en el cual la conciencia tiende en contra de su singularidad, la que, sin embargo, como *relación* es *en sí* positiva y producirá para ella misma su *unidad*.

Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al *en sí*, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término. A través de este término medio, es para la conciencia inesencial el extremo de la conciencia inmutable, y esta conciencia inesencial, a su vez, sólo puede ser para la conciencia inmutable a través de este término medio; por donde éste es, así, un término medio que representa a ambos extremos, el uno frente al otro, y el mutuo servidor de cada uno de ellos cerca del otro. Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la cancelación que la conciencia lleva a cabo de su singularidad.

En él, la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de *lo suyo*: repudia de sí misma como extremo que es *para sí* la esencia de su *voluntad* y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la *culpa* de lo que hace. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como *consejero* acerca de lo que es justo. La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la *voluntad*. Pero para la conciencia inesencial permanece aún su lado *objetivo*, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*. También esto es repudiado de sí misma por ella y, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su *realidad* lograda en el trabajo y en el disfrute; renuncia a ella, *en parte* como a la verdad alcanzada de su *independencia* autoconsciente —en cuanto se mueve como algo totalmente ajeno, que le sugiere la representación y le habla en el lenguaje de lo que carece de sentido— y, en parte, como *propiedad externa*, al ceder algo de la posesión adquirida por medio del trabajo y, en parte, finalmente, renuncia al *goce* ya logrado, al prohibírselo totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación.

A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su *ser para sí*; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su *yo*, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo.

Solamente por medio de este sacrificio *real* puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparecerá el *fraude* que reside en el reconocimiento y la gratitud *interiores* por medio del corazón, las intenciones o los labios, reconocimiento que, aunque desplaza de sí toda la potencia del ser para sí, para atribuirla a un don de lo alto, conserva él mismo en este desplazamiento la peculiaridad *externa* en la posesión, que no abandona, y la particularidad *interna* en la conciencia de la decisión que ella misma asume y en la conciencia del contenido de esta decisión determinado por ella, contenido que no ha trocado por un contenido para ella ajeno y carente plenamente de sentido.

Pero, en el sacrificio realmente consumado la conciencia, lo mismo que supera la acción como lo suyo, se desprende también *en sí* de su *desventura* como proveniente de dicha acción. Sin embargo, el que este desprendimiento ocurra *en sí* es la acción del otro extremo del silogismo, que es la esencia *que es en sí*. Pero, al mismo tiempo, aquel sacrificio del extremo no esencial no era una acción unilateral, sino que contenía en sí la acción del otro. Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con *su concepto* o *en sí*, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la *voluntad* como un *otro* y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular negativamente puesta es la voluntad del otro extremo, que, precisamente por ser ella un otro, no deviene para ella por medio de sí, sino por medio del tercero, del mediador, en forma de consejo. *Para ella*, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es *en sí*, pero *ella misma no es* ante sí este *en sí*; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal. Y, del mismo modo, su renuncia a la posesión y al goce sólo tiene esta misma significación negativa, y lo universal que así deviene para ella no es su *propia acción*. Esta *unidad* de lo objetivo y del ser para sí que es en el *concepto* de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y *objeto*, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto *para ella* de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma todavía rota de que solamente *en sí* es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo *en sí* lo inverso, o sea la acción absoluta; con arreglo al concepto, la acción sólo como acción de lo singular es acción

en general. Pero, *para ella* misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un *más allá*. Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.

[C.] [AA.] RAZÓN

V. CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

En el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta. la conciencia retorna a sí misma. Para la conciencia desventurada, el *ser en sí* es el *más allá* de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es *conciencia real*, ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo* o ha desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; de este modo, ha devenido también para la conciencia su *unidad* con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal; y, como la conciencia se mantiene a sí misma en esta su negatividad, su esencia es en ella como tal. Su verdad es aquello que en el silogismo, en el que los extremos aparecían absolutamente disociados, se manifestaba como el término medio que anuncia a la conciencia inmutable que lo singular ha renunciado a sí y a lo singular que lo inmutable no es ya un extremo para él, sino que se ha reconciliado con él. Este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos y los relaciona entre si y la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia *a sí misma* la certeza de ser toda verdad.

Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora, sólo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del *mundo* o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo. Para ella, al captarse así, es como si el mundo deviniese por vez primera; antes, no lo comprendía; lo apetecía y lo elaboraba, se replegaba de él sobre sí misma, lo cancelaba para sí y se cancelaba a sí misma como conciencia, como conciencia del mundo en tanto que conciencia de la esencia, lo mismo que como conciencia de su nulidad. Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia

es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como *su* nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su *subsistencia* se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia *presencia*; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él.

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón. Del mismo modo que la conciencia que *surge* como razón abriga de un modo *inmediato* en sí esta certeza, así también el *idealismo* la expresa de un modo *inmediato*: yo soy yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del *no ser* de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia, y no como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre, ya que allí sólo es un objeto *vacío* en general y aquí solamente un objeto que se repliega de los otros que siguen rigiendo *junto* a él. Pero la autoconciencia sólo es toda realidad no solamente *para sí*, sino también *en sí* al *devenir* esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal. Y se demuestra así en *el camino* por el que, primero en el movimiento dialéctico de la *suposición*, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como *en sí*, y luego en el movimiento que pasa por la independencia de la conciencia en el señorío y la servidumbre, por el pensamiento de la libertad, la liberación escéptica y la lucha de la liberación absoluta de la conciencia desdoblada dentro de sí, el ser otro en cuanto sólo es *para ella*, desaparece *para ella misma*. Aparecerían sucesivamente dos lados, uno en que la esencia o lo verdadero [tenía] para la conciencia la determinabilidad del *ser*, [y] otro [en que] su determinabilidad era el ser solamente *para ella*. Pero ambos lados se reducían a una verdad, la de que lo que *es* o el *en sí* sólo es en cuanto es *para la conciencia* y lo que es *para ella* es también *en sí*. La conciencia que es esta verdad ha dejado atrás y olvidado este camino al surgir de un modo *inmediato* como razón; dicho en otros términos, esta razón que surge de un modo inmediato surge solamente como la *certeza* de aquella verdad. De este modo, sólo *asevera* ser toda realidad, pero sin concebirla ella misma, pues aquel camino olvidado es el concebir esta afirmación expresada de un modo inmediato. Y, asimismo, para quien no lo ha recorrido, resulta también inconcebible esta afirmación, cuando la escucha bajo esta forma pura, ya que, expresada bajo una figura concreta él mismo llega muy bien a ella.

El idealismo que, en vez de presentar dicho camino, comienza por esta afirmación, es también, por tanto, una pura *aseveración*,

que ni se concibe a sí misma ni puede hacerse concebible a otros. El idealismo expresa una *certeza inmediata* a la que se contraponen otras certezas inmediatas, sólo que se han perdido por aquel camino. Así, pues, *junto a la aseveración* de aquella certeza aparecen, con el mismo derecho, las *aseveraciones* de estas otras *certezas*. La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia: *yo soy yo*, mi objeto y esencia es *yo*, y ninguna de aquellas conciencias negará esta verdad ante aquélla. Pero, al fundamentarla sobre esta invocación, la razón sanciona la verdad de la otra certeza, a saber, la de que *hay otro para mí*, la de que un otro que *yo* es para mí objeto y esencia o de que en cuanto soy *yo* mi objeto y mi esencia sólo lo soy al replegarme de lo otro en general y ponerme *junto a* ello como una realidad. Sólo cuando la razón aparece como *reflexión* desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no sólo como certeza y aseveración, sino como *verdad*, y no solamente *junto a* otras verdades, sino como la verdad *única*. La *aparición inmediata* es la abstracción de su *ser presente*, cuya *esencia* y *ser en sí* son el concepto absoluto, es decir, el *movimiento de su ser devenido*. La conciencia determinará de diferente modo su actitud ante el ser otro o ante su objeto según el grado en que se halle del espíritu del mundo que va cobrando conciencia de sí. El modo como en cada caso encuentra y determina de un modo *inmediato* a sí mismo y a su objeto o cómo sea *para sí* dependerá de lo que haya *devenido* o de lo que ya *en sí* sea.

La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero este *en sí* o esta *realidad* es todavía algo completamente universal, la pura *abstracción* de la realidad. Es la primera *positividad* que la autoconciencia es *en sí misma*, *para* sí y yo, por tanto, solamente la *pura esencialidad* de lo que es o la *categoría* simple. La *categoría*, que tenía fuera de este caso la significación de ser la esencialidad de lo que es, la esencialidad *indeterminada* de lo que es en general o de lo que *es* frente a la conciencia, pasa a ser ahora *esencialidad* o *unidad* simple de lo que es solamente como realidad pensante; o bien significa que autoconciencia y ser son *la misma* esencia; *la misma*, no en la comparación, sino en y para sí. Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en uno de los lados y frente a ella un *en sí*. Ahora bien, esta categoría o la unidad *simple* de la autoconciencia y el ser lleva en sí *la diferencia*, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el *ser otro* o en la diferencia absoluta. La diferencia *es*, por tanto, pero de un modo totalmente transparente y como una diferencia que, al mismo tiempo, no lo es. Se manifiesta como una *multiplicidad* de categorías. En cuanto el idealismo enuncia *la unidad simple*

de la autoconciencia como toda realidad y hace de ella de un modo *inmediato* la esencia, sin haberla concebido como esencia absolutamente negativa —solamente ésta lleva en sí misma la negación, la determinabilidad o la diferencia—, es todavía más inconcebible que esto, el que haya en la categoría *diferencias* o *especies.* Esta aseveración en general, así como la aseveración de un *número determinado* de especies de la categoría es una nueva aseveración, pero que implica en ella misma el que no deba aceptarse ya simplemente como tal. En efecto, en cuanto que *la diferencia* comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo, ello lleva implícito el que aquí se abandonan la *inmediatez*, el *asegurar* y el *encontrar*, y comienza el *concebir*. Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?

Ahora bien, si la pura esencialidad de las cosas, lo mismo que su diferencia, pertenece así a la razón, parece que, en rigor, no debiera poder hablarse de *cosas*, es decir, de algo que sólo sería para la conciencia lo negativo de sí misma. En efecto, las muchas categorías son *especies* de la categoría pura, lo que significa que *ésta* sigue siendo su *género* o su *esencia*, pero no algo contrapuesto a aquéllas. Pero dichas categorías son ya lo ambiguo, que, en su *multiplicidad*, lleva en sí, al mismo tiempo, el ser otro *frente* a la categoría pura. En realidad, entran en contradicción con ella a través de esta multiplicidad, y la unidad pura no tiene más remedio que superar en sí esta multiplicidad, constituyéndose como *unidad negativa* de las diferencias. Pero, como unidad *negativa*, excluye de sí tanto las *diferencias* en cuanto tales como aquella primera unidad pura *inmediata* como tal, y es *singularidad*; una nueva categoría, que es conciencia excluyente, es decir, que es de tal modo que *un otro* es para ella. La singularidad es su paso de su concepto a una realidad *externa*, el puro *esquema* que es conciencia y que, con ello, por ser singularidad y uno excluyente, es también la referencia a un otro. Pero este *otro* de esta categoría son solamente las *otras primeras categorías*, a saber: *esencialidad pura* y *diferencia pura*; y en ella, es decir, precisamente en el ponerse el otro o en este otro mismo, es la conciencia ella misma. Cada uno de estos momentos distintos remite a otro, pero sin que por esto se llegue en ellos, al mismo tiempo, a un ser otro. La categoría pura remite a las *especies*, que pasan a la categoría negativa o a la singularidad; y ésta remite, a su vez, de rechazo, a aqué-

llas: ella misma es conciencia pura que permanece dentro de cada especie como clara unidad consigo misma, pero una unidad remitida también a un otro que, cuando es, desaparece y, al desaparecer, se engendra de nuevo.

Vemos aquí la pura conciencia puesta de un doble modo, de una parte como un inquieto *va y viene* que recorre todos sus momentos en los cuales ha visto flotar ante sí el otro que se supera en el momento de captarlo; de otra parte, más bien como la *unidad quieta*, cierta de su verdad. Para esta unidad, aquel movimiento es lo *otro*, pero para este movimiento es aquella unidad quieta; y conciencia y objeto se alternan en estas mutuas determinaciones. La conciencia es, pues, ante sí misma, de una parte, la búsqueda que va y viene, y su objeto el *puro ser en sí* y la pura esencia; de otra parte, es la categoría simple y el objeto el movimiento de las diferencias. Pero la conciencia, como esencia, es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la singularidad y al objeto y en contemplar en éste aquel proceso, en superarlo como un objeto distinto para *apropiárselo*, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto.

Su primera enunciación es solamente esta palabra abstracta y vacía de que todo es *suyo*. Pues la certeza de ser toda realidad sólo lo es la pura categoría. Esta primera razón que se conoce en el objeto la expresa el idealismo vacío, el cual sólo aprehende la razón tal y como ésta es primeramente y que, por indicar en todo ser este puro *mío* de la conciencia y enunciar las cosas como sensaciones o representaciones, cree haber indicado aquel *mío* como realidad acabada. No tiene más remedio que ser, al mismo tiempo, un empirismo absoluto, pues para *llenar* el *mío* vacío, es decir, para la diferencia y todo el desarrollo y configuración del mismo, su razón necesita de un impulso ajeno, único en el que puede darse la *multiplicidad* de la sensación o de la representación. Este idealismo se convierte, por tanto, en un doble sentido tan contradictorio como el escepticismo, sólo que si éste se expresa de un modo negativo aquel idealismo se expresa de un modo positivo, pero no por ello logra aglutinar más que aquél sus pensamientos contradictorios, el de la conciencia pura como la conciencia de toda realidad y el del impulso ajeno o de la sensación y la representación sensibles como la conciencia de una realidal igual, sino que va del uno al otro en una y otra dirección, para caer en la infinitud mala, es decir, en la infinitud sensible. Por cuanto que la razón es toda realidad en la significación de lo *mío* abstracto y lo otro es para este mío algo *ajeno indiferente*, tenemos que en ello se pone precisamente aquel saber de la

razón de un otro que se nos había presentado ya como el *suponer*, el *percibir* y como el *entendimiento* que aprehendía lo supuesto y lo percibido. Semejante saber es afirmado al mismo tiempo como un saber no verdadero por el concepto de este idealismo mismo, ya que sólo la unidad de la apercepción es la verdad del saber. La razón pura de este idealismo, para llegar a este *otro* que le es *esencial*, es decir, que es, por tanto, el *en sí*, pero que no lo tiene en ella misma, es remitida de nuevo, por medio de ella misma, a aquel saber que no es un saber de lo verdadero; de este modo, se condena, a sabiendas y por su voluntad, a un saber no verdadero y no puede apartarse del suponer y el percibir, que no encierran verdad alguna para ella misma. Se halla en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesto, la *unidad de la apercepción* y, al mismo tiempo, la *cosa* que, aunque se la llame el *impulso ajeno*, la esencia *empírica*, o la *sensibilidad* o *la cosa en sí*, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña a dicha unidad.

Este idealismo ha caído en esta contradicción porque afirma el *concepto abstracto* de la razón como lo verdadero; por eso mismo nace de un modo inmediato para él la realidad como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debiera ser, al mismo tiempo, toda realidad; permanece como una búsqueda sin descanso, que en la búsqueda misma explica como algo sencillamente imposible la satisfacción del encontrar. No es tan inconsecuente, sin embargo, la razón real, sino que, siendo primeramente tan sólo la *certeza* de ser toda realidad, es consciente en este *concepto* de la certeza de no ser todavía, como *certeza*, como *yo*, la realidad en verdad y se ve empujada a elevar su certeza a verdad y a llenar el mío vacío.

A. RAZON OBSERVANTE

Esta conciencia, para la que el *ser* tiene la significación de lo *suyo*, la vemos ahora entrar nuevamente en la suposición y la percepción, pero no como en la certeza de lo que es solamente *otro*, sino con la certeza de ser este otro mismo. Anteriormente, sólo le había *acaecido* percibir y *experimentar* algo en la cosa, pero, al llegar aquí, ella misma dispone las observaciones y la experiencia. El suponer y el percibir, que antes se habían superado para nosotros, son ahora superados para la conciencia misma; la razón aspira a *saber* la verdad, a encontrar como concepto lo que para la suposición y la percepción es una cosa, es decir, a tener en la coseidad solamente la conciencia

de ella misma. Por tanto, la razón tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; busca solamente su propia infinitud.

La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que sólo sabe esta realidad como lo *suyo* en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía. Pero este mío superficial no es su interés último; el gozo de esta toma de posesión universal encuentra todavía en su propiedad el otro ajeno que la razón abstracta no tiene en ella misma. La razón se barrunta como una esencia más profunda, de lo que el puro yo *es* y tiene necesariamente que exigir que la diferencia, el *ser multiforme*, devenga para él como lo suyo mismo, que se intuya como la *realidad* y se halle presente como figura y como cosa. Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene antes que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización.

La conciencia *observa*; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que es, como un modo *real*, dotado de *presencia sensible*. La conciencia de esta observación supone y dice, indudablemente, que *no* pretende experimentarse *a sí misma*, sino, por el contrario, experimentar *la esencia de las cosas, como tales*. El que esta *conciencia suponga* y diga esto tiene su fundamento en el hecho de que, aunque *es* razón, su objeto no es todavía la razón como tal. Si la conciencia supiera a la *razón* como la esencia igual de las cosas y de sí misma y supiese que la razón, en su figura peculiar, sólo puede hallarse presente en la conciencia, penetraría en su peculiar profundidad y se buscaría más bien en ella que en las cosas. Y si se encontrase aquí, esta razón se vería llevada de nuevo de esta profundidad a la realidad para intuir en ésta su expresión sensible, pero tomando ésta en seguida esencialmente, como *concepto*. La razón, tal como aparece *inmediatamente* como la certeza de la conciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*, y, del mismo modo, toma la unidad del yo con esta esencia objetiva en el sentido de una *unidad inmediata* en la que la razón aún no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo, o que la razón aún no conoce. Aborda, pues, las cosas como conciencia observante suponiendo que las toma en verdad como cosas sensibles, opuestas al yo; sin embargo, su acción real contradice a

esta suposición, pues la razón *conoce* las cosas, convierte lo que tienen de sensible en *conceptos*, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas sólo poseen verdad como conceptos. Para esta conciencia observante, sólo deviene en ello lo que *las cosas* son, mientras que para nosotros deviene aquí lo que es *ella misma*; pero, como resultado de su movimiento, tendremos que la conciencia observante devendrá para sí misma lo que en sí es.

Debemos ahora considerar *la acción* de la razón observante en los momentos de su movimiento, tal como toma la naturaleza, el espíritu y, por último, la relación entre ambos como ser sensible y se busca a sí misma como realidad que es.

a. OBSERVACION DE LA NATURALEZA

Si la conciencia carente de pensamiento enuncia la observación y la experiencia como la fuente de la verdad, sus palabras podrían muy bien interpretarse como si se tratara exclusivamente del gusto, el olfato, el tacto, el oído y la vista; llevada del celo con que recomienda el gusto, el olfato, etc., se olvida de decir que, en realidad, el objeto de esta sensación ha sido ya también esencialmente determinado por ella y que, para ella, esta determinación vale, por lo menos, tanto como aquella sensación. Y la conciencia observante tendrá que admitir, al mismo tiempo, que para ella no se trata, en general, solamente de percepciones y que, por ejemplo, no puede hacer valer como una observación la percepción de que este cortaplumas se halla al lado de esta tabaquera. Lo percibido deberá tener, por lo menos, la significación de algo *universal*, y no la de un *esto sensible*.

Este universal sólo es, primeramente, *lo que permanece igual a sí mismo*; su movimiento es solamente el uniforme retorno del mismo acto. La conciencia, en tanto que sólo encuentra en el objeto la *universalidad* o lo *mío abstracto*, tiene que asumir en ella misma el movimiento peculiar del objeto y, como ella no es todavía el entendimiento de éste, tiene que ser, por lo menos, su memoria, que exprese de modo universal lo que en la realidad se da solamente de modo singular. Este destacarse superficial desde la singularidad y la forma igualmente superficial de la universalidad, en lo que lo sensible sólo es acogido, pero sin llegar a ser en sí mismo universal, la *descripción* de las cosas, no lleva aún el movimiento en el objeto mismo, sino que este movimiento se halla más bien solamente en la descripción. Por tanto, el objeto, tal y como es descrito, ha per-

dido el interés; si se describe uno, habrá que abordar y buscar constantemente otro, para que la descripción no se acabe. Y si no se encuentran fácilmente cosas nuevas *enteras*, habrá que volver sobre las ya encontradas, para seguirlas dividiendo, desmontando y rastrear todavía en ellas nuevas facetas de la coseidad. A este instinto inquieto e insaciable no puede faltarle nunca el material; el descubrir un nuevo género bien caracterizado o incluso un nuevo planeta que, aun siendo un individuo, presente la naturaleza de un universal, es algo que sólo puede suceder a los afortunados. Pero el límite de lo que *caracteriza* a algo como elefante, roble u oro, de lo que es *género* y *especie*, recorre muchos grados en la infinita *especificación* del caótico reino animal o vegetal, de las clases de montañas o de las clases de metales, de tierras, etc., que sólo pueden representarse por la fuerza y por el arte. En este reino de la indeterminabilidad de lo universal, en el que la especificación se acerca de nuevo a la *singularización* para descender, aquí y allá, hasta ella, hay una reserva inagotable para la observación y la descripción. Pero aquí, donde se abre ante ella un campo inabarcable, la descripción, en los límites de lo universal, sólo puede haber encontrado, en vez de una riqueza inconmensurable, los límites de la naturaleza y de su propia acción; la descripción, aquí, ya no puede saber si lo que parece ser en sí no es más bien algo contingente; lo que ostenta el sello de una formación confusa o rudimentaria, débil y apenas desarrollada de la indeterminabilidad elemental, no puede ni siquiera pretender ser descrito.

Aunque este buscar y este describir sólo parezcan ocuparse de las cosas, vemos en realidad que no se desarrollan siguiendo el curso de la *percepción sensible*, sino que aquello que hace a las cosas ser *conocidas* es más importante para la descripción que el campo restante de las propiedades sensibles, de las que la cosa misma, ciertamente, no puede prescindir, pero sin las que puede pasar la conciencia. Mediante esta diferencia entre lo *esencial* y lo *inesencial* se eleva el concepto desde la dispersión sensible, y el conocimiento explica así que para él se trata tan esencialmente, por lo menos, *de sí mismo* como de las cosas. Esta doble esencialidad hace que el conocimiento vacile sin saber si lo que es *para el conocimiento* lo esencial y necesario lo es también en *las cosas*. De una parte, las *características* sólo deben servir al conocimiento, para que éste distinga unas cosas de otras; pero, por otra parte, no se debe conocer lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo que estas mismas se *desgajan* de la continuidad universal del ser en general, se *deslindan* de lo otro y son *para sí*. Las características no sólo deben guardar

una relación esencial con el conocimiento, sino que deben ser, también, las determinabilidades esenciales de las cosas y el sistema artificial ser conforme al sistema de la naturaleza misma y expresar solamente este sistema. Ello se desprende necesariamente del concepto de la razón, y el instinto de la razón —ya que sólo como tal instinto se comporta la razón en este observar— ha alcanzado también en sus sistemas esa unidad en la que sus objetos mismos se hallan constituidos de tal modo que tienen en ellos mismos una esencialidad o un *ser para sí*, y no son solamente la contingencia de este *instante* o de este *aquí*. Las características diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, porque, en efecto, no es solamente el conocimiento el que así distingue a unos animales de otros, sino que los animales mismos *se separan* así por sí mismos; mediante estas armas, el animal se mantiene *para sí* y se separa de lo universal. En cambio, la planta no llega al ser *para sí*, sino que sólo toca a los límites de la individualidad; y en estos límites, donde muestra la apariencia de la *división* en especies, la planta es acogida, por tanto, y entra en la distinción. Pero lo que se halla por debajo de esto ya no se puede distinguir por sí mismo de lo otro, sino que se pierde al entrar en la oposición. Entran en conflicto entre sí el *ser quieto* y el *ser en relación*, la cosa en éste es algo otro que según aquél, siendo así, por el contrario, que lo que distingue al individuo es el mantenerse en relación con respecto a lo otro. Pero lo que no puede mantenerse así y deviene de de un *modo químico* algo distinto de lo que es en el *modo empírico* embrolla el conocimiento y lo lleva al mismo conflicto de saber si ha de atenerse a un lado o al otro, ya que la cosa misma no es nada permanente y en ella se desdoblan estos dos lados.

En tales sistemas de lo universal el permanecer igual a sí mismo este algo igual a sí mismo tiene, pues, la significación de ser tanto lo igual a sí mismo del conocimiento como de las mismas cosas. Sin embargo, esta expansión *de las determinabilidades que permanecen iguales* y cada una de las cuales describe tranquilamente la serie de su proceso y obtiene espacio para portarse a su modo, se trueca esencialmente, a su vez, en su contrario, en la confusión de estas determinabilidades, pues la característica, la determinabilidad universal, es la unidad de lo contrapuesto, de lo determinado y de lo universal en sí, razón por la cual tiene necesariamente que desdoblarse en esta oposición. Ahora bien, si la determinabilidad en uno de los lados triunfa sobre lo universal, en lo que tiene su esencia, por el contrario lo universal, del otro lado, conserva del mismo modo su imperio sobre aquélla, empuja a su límite a la determina-

bilidad y, al llegar a él, confunde sus diferencias y esencialidades. La observación, que mantenía cuidadosamente separadas estas diferencias y esencialidades y creía tener en ellas algo fijo, ve que unos principios se imponen a otros, ve que se forman transiciones y confusiones y que en éstas se combina lo que antes consideraba sencillamente separado y se separa lo que consideraba unido; de tal modo que este atenerse al ser quieto que permanece igual a sí mismo tiene que verse precisamente aquí, en sus determinaciones más universales, por ejemplo en cuanto a las características esenciales del animal o la planta, torturado con instancias que le despojan de toda determinación, haciendo enmudecer la universalidad a que se había remontado y retrotrayéndolo a una simple observación y descripción carentes de pensamiento.

Esta observación que se limita a lo simple o que limita la dispersión sensible por medio de lo universal, encuentra, por tanto, en su objeto la *confusión de su principio*, porque lo determinado tiene, por su propia naturaleza, que perderse en su contrario; de ahí que la razón deba avanzar más bien dejando tras sí la determinabilidad inerte que presentaba la apariencia de lo permanente, hasta llegar a la observación de la misma tal y como en verdad es, a saber: *en cuanto se relaciona con su contrario*. Las llamadas características esenciales son determinabilidades *quietas*, que, al expresarse y aprehenderse como características *simples*, no revelan lo que constituye su naturaleza: el ser *momentos* llamados a desaparecer del movimiento que se repliega sobre sí mismo. Cuando, ahora, el instinto de la razón se pone a indagar la determinabilidad conforme a su naturaleza, que consiste en no ser esencialmente para sí, sino en convertirse en lo contrapuesto, indaga su *ley* y su *concepto;* los indaga también, es cierto, como realidad *que es*, pero esta realidad llegará a desaparecer de hecho ante aquel instinto y los lados de la ley se convertirán en puros momentos o abstracciones, de modo que la ley aparecerá en la naturaleza del concepto, el cual habrá cancelado en sí la subsistencia indiferente de la realidad sensible.

Para la conciencia observante, la *verdad de la ley* es en la *experiencia* como en el modo en que el *ser sensible es para ella;* no es en y para sí misma. Pero si la ley no tiene en el concepto su verdad, eso quiere decir que es algo contingente, y no una necesidad, o que en realidad no es tal ley. Sin embargo, el que sea esencialmente como concepto no sólo no contradice al hecho de que se dé para la observación, sino que por ello mismo tiene más bien una *existencia* necesaria y es para la observación. Lo universal *en el sentido de la universalidad de la razón* es también universal en el sentido

que el concepto tiene en ello, en el sentido de que lo universal se presenta *ante* la conciencia como lo presente y lo real o de que el concepto se presenta bajo el modo de la coseidad y del ser sensible; pero sin perder por ello su naturaleza y caer en la subsistencia inerte o en la sucesión indiferente. Lo que vale de un modo universal tiene también validez universal; lo que *debe* ser *es* también de hecho, y lo que solamente *debe* ser sin *ser*, carece de verdad. A esto se aferra por su parte, y legítimamente, el instinto de la razón, sin dejarse inducir a error por las cosas del pensamiento que sólo *deben* ser y deben tener verdad como *deber ser*, aunque no se las encuentre en ninguna experiencia; sin dejarse inducir a error ni por las hipótesis ni por otras entidades invisibles de un perenne deber ser; pues la razón es cabalmente esta certeza de tener realidad [*Realität*], y lo que no es para la conciencia una esencia por sí misma, es decir, lo que no se manifiesta, no es para ella absolutamente nada.

El que la verdad de la ley sea esencialmente *realidad* [*Realität*] se convierte de nuevo, ciertamente, para esta conciencia que permanece en el terreno de la observación, en una *contraposición* frente al concepto y frente a lo universal en sí; o bien lo que es su ley no es para esta conciencia una esencia de la razón; tal conciencia supone que tiene en ella algo *ajeno*. Sin embargo, refuta esta suposición por el hecho de que ella misma no toma su universalidad en el sentido de que *todas* las cosas sensibles *singulares* tendrían que haberle mostrado la manifestación de la ley para poder afirmar la verdad de ésta. La conciencia no exige que se hayan sometido todas las piedras al experimento, para afirmar la verdad de que cuando se levanta una piedra del suelo y se la suelta, la piedra cae; tal vez diga que hay que hacer la prueba, por lo menos, con muchísimas piedras, a la vista de lo cual, con la mayor probabilidad o con toda razón, podría concluirse *por analogía* con respecto a todas las demás. Sin embargo, la analogía no sólo no nos da un derecho pleno, sino que, además, por su misma naturaleza, se refuta a sí misma con tanta frecuencia, que guiándonos por la analogía misma, vemos que la analogía no permite, por el contrario, llegar a ninguna conclusión. La *probabilidad* a que su resultado se reduciría pierde frente a la *verdad* toda diferencia entre una probabilidad mayor o menor; por muy grande que sea, no es nada en comparación con la verdad. Pero el instinto de la razón acepta en realidad tales leyes como *verdad* y sólo en relación con su necesidad, que él no conoce, se ve llevado a establecer esta diferencia, y rebaja la verdad de la cosa misma al plano de la probabilidad, designando así el modo imperfecto cómo la verdad se da para la conciencia que aún no ha penetrado en el

concepto puro, pues la universalidad sólo se da como *simple* universalidad *inmediata*. Pero, al mismo tiempo, y en razón de ella, la ley posee verdad para la conciencia; el hecho de que la piedra caiga es verdadero para la conciencia porque la piedra es para ella un objeto *pesado*, es decir, porque en el peso tiene la piedra *en sí y para sí* la relación esencial *con la tierra* que se expresa como la caída. Por tanto, la conciencia posee en la experiencia el *ser* de la ley, pero posee asimismo esta ley como *concepto* y sólo *por estas dos circunstancias juntas* es la ley verdadera para la conciencia; por consiguiente, ésta vale para ella como tal ley porque se presenta en el fenómeno y es al mismo tiempo concepto en sí misma.

El instinto racional de esta conciencia tiende necesariamente, pero sin saberlo, a la *purificación hacia el concepto* de la ley y de sus momentos, puesto que la ley es, al mismo tiempo, *concepto en sí*. Procede, para ello, a hacer experimentos en torno a la ley. Tal como ésta se manifiesta primeramente, se presenta de un modo impuro, rodeada del ser sensible y singular; y el concepto, que constituye su naturaleza, se presenta hundido en el elemento empírico. En sus experimentos, el instinto de la razón trata de descubrir lo que ocurre en tales o cuales circunstancias. Vista así la cosa, parece como si la ley se sumergiera tanto más en el ser sensible, pero es al revés: esto se pierde más bien aquí. La significación intrínseca de esta investigación reside en encontrar las *condiciones puras* de la ley; lo que no quiere decir, aunque la conciencia que así se expresa supone que con ello dice algo distinto, sino que la ley es elevada totalmente a la figura del concepto y que *se cancela* toda vinculación *de sus momentos* a un *determinado ser*. Por ejemplo, la electricidad negativa, que comienza anunciándose como la electricidad de la *resina*, y la electricidad positiva, que se anuncia como la electricidad del *vidrio* pierden totalmente en el curso de los experimentos esta significación, para convertirse puramente en electricidad *positiva y negativa*, cada una de las cuales ha dejado de pertenecer a una clase especial de cosas y, así, ya no podemos seguir diciendo que hay cuerpos eléctricos positivos y otros negativos. Y así también la relación entre ácido y base y su movimiento mutuo constituyen una ley, en la que estas contraposiciones se manifiestan como cuerpos. Sin embargo, estas cosas separadas no tienen realidad alguna; la fuerza que las disocia no puede impedirles entrar de nuevo en un proceso, ya que no son sino esta relación. No pueden, como un diente o una garra, permanecer para sí y mostrarse de este modo. El que su esencia consista en pasar de modo inmediato a un producto neutro es lo que hace de su *ser* un ser superado en sí o un

universal; y el ácido y la base sólo poseen verdad como *universales*. Así, pues, del mismo modo que el vidrio y la resina pueden ser tanto electricidad positiva como negativa, el ácido y la base no se hallan vinculados como propiedad a esta o aquella *realidad*, sino que cada cosa sólo es ácida o básica *relativamente*; lo que parece ser decididamente ácido o base adquiere en las llamadas "sinsomatías" la significación contrapuesta con respecto a otro. De este modo, el resultado de los experimentos supera los momentos o las animaciones como propiedades de las cosas determinadas y libera a los predicados de sus sujetos. Estos predicados devienen, como en verdad lo son, encontrados solamente como universales; en razón de esta independencia reciben, por tanto, el nombre de *materias*, que no son ni cuerpos ni propiedades, y hay que guardarse mucho, en efecto, de llamar cuerpos al oxígeno, etc., a la electricidad positiva y negativa, al calor, etcétera.

La *materia*, por el contrario, no es una *cosa que es*, sino el ser como *universal* o en el modo del concepto. La razón que es todavía instinto establece esta atinada diferencia sin la conciencia de que, al experimentar la ley en todo ser sensible supera precisamente así su ser solamente sensible y de que, al aprehender sus momentos como *materias*, su esencialidad se convierte para ella en algo universal y se enuncia en esta expresión como algo sensible no sensible, como un ser incorpóreo y, sin embargo, objetivo.

Hay que ver ahora qué giro toma para dicho instinto de la razón su resultado y qué nueva figura de su observación aparece así. Vemos como la verdad de esta conciencia experimentadora la ley pura que se libera del ser sensible, ley que vemos como *concepto* presente en el ser sensible, pero que se mueve en él de un modo independiente y sin trabas y que, hundido en él, es sin embargo libre de él y concepto *simple*. Esto, que es en verdad el *resultado* y la *esencia*, *aparece* ahora para esta conciencia misma, pero como *objeto* y, puesto que no es para ella *resultado* ni guarda relación con el movimiento precedente, surge como un *tipo especial* de objeto, y su comportamiento con éste como otra manera de observar.

Este objeto, que lleva en sí el proceso de la *simplicidad* del concepto, es lo *orgánico*. Lo orgánico es esta fluidez absoluta en que se disuelve la determinabilidad mediante la cual sería solamente *para otro*. Mientras que la cosa inorgánica tiene por esencia la determinabilidad, razón por la cual sólo unida a otra cosa constituye la totalidad de los momentos del concepto y, por tanto, se pierde al entrar en el movimiento, en la esencia orgánica, por el contrario, todas las determinabilidades mediante las cuales se halla abierta para

otro están vinculadas bajo la unidad orgánica simple; no aparece como esencial ninguna de ellas que se refiere libremente a otra, y lo orgánico se mantiene, por tanto, en su misma relación.

Los *lados de la ley* hacia cuya observación tiende aquí el instinto de la razón, son, como de esta determinación se desprende, en primer término la naturaleza *orgánica* y la *inorgánica*, en su relación mutua. La segunda es con respecto a la naturaleza orgánica cabalmente la libertad de las determinabilidades *desvinculadas* contrapuesta a su *concepto simple*, determinabilidades en las que *al mismo tiempo se disuelve* la naturaleza individual y de cuya continuidad, al mismo tiempo, se disocia y es *para* sí. El aire, el agua, la tierra, las zonas y el clima son esos elementos universales que constituyen la esencia simple indeterminada de las individualidades y en las cuales éstas, al mismo tiempo, se reflejan en sí. Ni la individualidad ni lo elemental son simplemente en y para sí, sino que, en la libertad independiente en que aparecen ante la observación unas con respecto a otras se comportan al mismo tiempo como *relaciones esenciales*, pero de tal modo que la independencia y la indiferencia de ambas la una con respecto a la otra son lo predominante y sólo en parte pasan a la abstracción. Por tanto, la ley se presenta aquí como la relación de un elemento con la formación de lo orgánico, que, de una parte, tiene frente a sí al ser elemental, mientras de otra parte lo presenta en su reflexión orgánica. Sin embargo, *leyes* como éstas: los animales pertenecientes al aire tienen la estructura propia de las aves y los pertenecientes al agua la de los peces, los animales nórdicos poseen una piel cubierta de espeso pelo, etc., muestran al mismo tiempo una pobreza que no corresponde a la multiplicidad de lo orgánico. Aparte de que la libertad orgánica sabe sustraer a cada paso sus formas a estas determinaciones y brinda necesariamente numerosas excepciones a estas leyes o reglas o como se quiera llamarlas, esto constituye una determinación tan superficial para los mismos animales comprendidos bajo ellas, que tampoco la expresión de su necesidad puede ser otra cosa ni ir más allá de una *gran influencia*, con lo que no se sabe lo que propiamente corresponde a esta influencia y lo que no. Por eso no podemos dar el nombre de *leyes* a tales relaciones entre lo orgánico y lo elemental, ya que, de una parte, como hemos dicho, estas relaciones, en cuanto a su contenido, no agotan en modo alguno el alcance de lo orgánico y, de otra parte, los momentos de la relación misma permanecen indiferentes entre sí y no expresan necesidad alguna. El concepto de ácido lleva implícito el *concepto* de base, como el concepto de la electricidad positiva el de la negativa; en cambio, por mucho

que la piel cubierta de espeso pelo pueda *coincidir* con las regiones nórdicas, la estructura de los peces con el agua o la de las aves con el aire, el concepto del Norte no lleva consigo el concepto de la piel cubierta de espeso pelo, ni el concepto del mar el de la estructura de los peces o el del aire el de la estructura de las aves. Y esta libertad de ambos términos entre sí explica el que *haya* también animales terrestres que presenten los caracteres esenciales de los pájaros, de los peces, etc. La necesidad, precisamente por no poder ser concebida como una necesidad interior de la esencia, deja de tener también existencia sensible y no puede ya ser observada en la realidad y *sale fuera* de ésta. Y así, no encontrándose en la esencia real [*realen*] misma, es lo que puede llamarse una relación teleológica, una relación *exterior* a aquello a lo que se refiere y que es más bien, por tanto, lo contrario a una ley. Es el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella.

Si la relación a que antes nos hemos referido entre lo orgánico y la naturaleza elemental no expresa la esencia de lo orgánico, se contiene, en cambio, en el *concepto de fin*. Cierto que, para la conciencia observante, este concepto no es la *esencia* propia de lo orgánico, sino que cae para ella fuera de la esencia, siendo por tanto solamente aquella relación *teleológica* externa. Sin embargo, tal como antes se determinó lo orgánico, esto es, de hecho, el fin real mismo, pues, *al mantenerse a sí mismo* en la relación con otro, es cabalmente aquella esencia natural en que la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos desdoblados en la necesidad, una causa y un efecto, algo activo y algo pasivo, se aglutinan en una unidad, de tal modo que algo aparece aquí no solamente como *resultado* de la necesidad, sino que, por retrotraerse a sí, lo último o el resultado es igualmente lo *primero*, lo que inicia el movimiento y, él mismo, el *fin* que lo realiza. Lo orgánico no hace surgir algo, sino que *se limita a mantenerse* o, lo que surge se halla ya presente al mismo tiempo que surge.

Debemos explicar más de cerca esta determinación, tal y como es en sí y como es para el instinto de la razón, para ver cómo este instinto de la razón se encuentra en ella, pero sin reconocerse en lo que encuentra. Por tanto, el concepto de fin al que se eleva la razón observante, lo mismo que es su *concepto consciente*, se halla presente también como algo *real*, y no es solamente una *relación externa* de esto, sino que es su *esencia*. El que este algo real que es en sí mismo un fin se relacione teleológicamente con otro quiere decir que su relación es una relación contingente *con arreglo a lo que*

ambos términos son de un modo inmediato; de un modo inmediato, ambos son independientes e indiferentes el uno con respecto al otro. Pero la esencia de su relación es algo distinto de lo que parecen ser, y su acción tiene otro sentido de lo que *inmediatamente* es para la percepción sensible; la necesidad se halla oculta en lo que acaece y sólo se muestra *al final*, pero de tal modo que en este final se muestra precisamente que dicha necesidad ha sido también lo primero. Y el final muestra esta prioridad de sí mismo, puesto que el cambio operado por la acción no produce otro resultado que el que era ya. O bien, si comenzamos por lo primero, vemos que esto no hace más que retornar a sí mismo en su final o en el resultado de su acción; y precisamente de este modo lo primero demuestra ser tal que tiene como su final *a sí mismo*, del mismo modo que en cuanto primero retorna a sí mismo o es *en y para sí mismo*. Por tanto, a lo que arriba a través del movimiento de su acción es *él mismo*; y el que se alcance solamente a sí mismo es su *sentimiento de sí*. Con ello se halla presente, indudablemente, la diferencia entre *lo que es* y *lo que busca*, pero esto no es sino una *diferencia aparente*, y ello hace que sea concepto en él mismo.

Ahora bien, la *autoconciencia* se halla constituida del mismo modo: se distingue de sí de tal modo, que, al mismo tiempo, no resulta de ello diferencia alguna. En la observación de la naturaleza orgánica la autoconciencia no encuentra, por consiguiente, nada más que esta esencia, se encuentra como una cosa, *como una vida*, pero estableciendo, además, una diferencia entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, lo que no es diferencia alguna. Así como el instinto animal busca y consume el alimento, pero sin que con ello produzca otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón se encuentra solamente a sí mismo en su búsqueda. El animal termina por el sentimiento de sí. En cambio, el instinto de la razón es, al mismo tiempo, autoconciencia; pero, por ser solamente instinto, es dejado a un lado frente a la conciencia y tiene en ella su oposición. Por tanto, su satisfacción se ve por esto escindida, se encuentra ciertamente a sí mismo, es decir, encuentra el fin, y encuentra también este fin como *cosa*. Pero, en primer lugar, el fin cae para él *fuera de la cosa* que se presenta como fin. Y, en segundo lugar, este fin como tal fin es, al mismo tiempo, *objetivo* y, por tanto, no cae en sí dentro de él como conciencia, sino en otro entendimiento.

Considerada más de cerca, vemos que esta determinación radica igualmente en el concepto de la cosa de que es *fin en ella misma*. La cosa, en efecto, *se mantiene*; es decir, su naturaleza consiste, al mismo tiempo, en ocultar la necesidad y en presentarla bajo la for-

ma de relación *contingente*; pues su libertad o [su] *ser para sí* consiste precisamente en comportarse hacia su ser necesario como algo indiferente; por tanto, la cosa se presenta ella misma como una cosa cuyo concepto cae fuera de su ser. Y la razón tiene, asimismo, la necesidad de contemplar su propio concepto como algo que cae fuera de ella y, por tanto, como una *cosa* tal que, frente a ella la razón es indiferente, y que por su parte es indiferente frente a la razón y a su propio concepto. Como instinto, la razón permanece también dentro de este *ser* o de la *indiferencia*, y la cosa que expresa el concepto sigue siendo para ella algo distinto de este concepto y el concepto algo distinto de la cosa. Por donde la cosa orgánica sólo es para la razón *fin* en ella misma en el sentido de que la necesidad que se presenta como oculta en su acción, en cuanto que lo actuante se comporta en ello como un indiferente ser para sí, cae fuera de lo orgánico mismo. Pero, como lo orgánico, como fin en él mismo, no puede comportarse de otro modo que como tal, tenemos que se manifiesta también y se hace presente de un modo sensible el que es fin en él mismo y es observado así. Lo orgánico se muestra como algo que *se mantiene* a sí mismo y que *retorna* y *ha retornado* a sí. Pero, en este ser esta conciencia observante no reconoce el concepto de fin o no reconoce que el concepto de fin no existe en otro entendimiento cualquiera, sino precisamente aquí y es como una cosa. Establece una diferencia que no es tal diferencia, entre el concepto de fin y el ser para sí y el mantenerse a sí mismo. El que no sea una diferencia no es para la conciencia, sino una acción que se manifiesta como contingente e indiferente con respecto a lo que se produce por medio de ella; y la unidad que sin embargo enlaza estos dos momentos, aquella acción y este fin, se desdobla para ella.

Lo que, vista así la cosa, corresponde a lo orgánico mismo es la acción que enlaza, su punto de partida y su final, en cuanto lleva en sí el carácter de la singularidad. En cambio, no le corresponde la acción en tanto que reviste el carácter de la universalidad ni lo actuante, equiparado a lo que con ello se produce, la acción conforme al fin como tal. Aquella acción singular, que sólo es un medio cae, a través de su singularidad, bajo la determinación de una necesidad totalmente singular o contingente. Lo que lo orgánico hace para mantenerse a sí mismo como individuo o como género es, por tanto, con arreglo a este contenido inmediato, algo enteramente carente de ley, pues lo universal y el concepto caen fuera de ello. Su acción sería, según esto, la actividad vacía, sin contenido en ella misma; no sería siquiera el funcionamiento de una máquina, ya que ésta tiene un fin y su actividad posee, por ello, un determinado contenido. Así abandonada por lo

universal, sólo sería la actividad de algo que es como *lo que es*, es decir, una actividad todavía no reflejada en sí, como la de un ácido o una base; una actividad que no podría separarse de su ser allí inmediato ni abandonar eso, que se pierde en la relación con su opuesto, pero que sí podría mantenerse a sí mismo. Pero el ser, cuya actividad es aquí considerada, es puesto como una cosa que se mantiene en su relación con lo contrapuesto a ella; la *actividad* como tal no es sino la pura forma carente de esencia, de su ser para sí, y la sustancia de esta actividad y que no es sólo ser determinado, sino que es lo universal, su *fin*, no cae fuera de ella; es una actividad que en ella misma retorna a sí, sin verse reconducida hacia sí por algo extraño.

Pero esta unidad de la universalidad y la actividad no por ello es para esta conciencia *observante*, ya que dicha unidad es esencialmente el movimiento interior de lo orgánico y sólo puede aprehenderse como concepto; y la observación busca los momentos solamente en la forma del *ser* y la *permanencia;* y puesto que la totalidad orgánica consiste esencialmente en no tener en ella ni permitir encontrar en ella los momentos, la conciencia transforma desde su punto de vista la oposición en una oposición que es conforme a él.

La esencia orgánica nace así para la conciencia como una relación de dos momentos *fijos* y *que son*, oposición cuyos dos lados, por tanto, parece que, de una parte, le son dados en la observación, mientras que de otra parte expresan de acuerdo con su contenido la oposición entre el *concepto* orgánico *del fin* y la *realidad*, pero de una manera oscura y superficial, en la que el pensamiento desciende al plano de la representación, ya que en aquella oposición queda cancelado el concepto en cuanto tal. Y así, vemos que el primero es supuesto, sobre poco más o menos, al hablar de lo *interno* y el segundo al referirse a lo *externo*; y su relación engendra la ley de que *lo externo es la expresión de lo interno*.

Si se considera más de cerca este interno, con lo contrapuesto a él y sus relaciones mutuas, vemos que, ante todo, los dos lados de la ley no se expresan ya aquí como en leyes anteriores, en que, como *cosas* independientes, cada uno de ellos se manifestaba como un cuerpo aparte, ni tampoco, en segundo lugar, de tal modo que lo universal deba tener, de algún modo, su existencia *fuera de lo que es*, sino que la esencia orgánica se pone en general como base, como contenido de lo interno y de lo externo, y es lo mismo para ambos; de este modo, la oposición es una oposición puramente formal, cuyos términos reales [tienen] el mismo en sí en su esencia; pero que, al mismo tiempo, en cuanto que lo interno y lo externo

poseen una realidad contrapuesta y es cada uno de ellos un *ser* distinto para la observación, parecen poseer cada uno por su parte un contenido peculiar en cuanto a la observación. Pero este contenido peculiar, por ser la misma sustancia o unidad orgánica, sólo puede ser una forma diferente de ella; y la conciencia observante sugiere esto cuando dice que lo externo es solamente *expresión* de lo interno. Estas mismas determinaciones de la relación, a saber: la independencia indiferente de lo distinto, y en ella su unidad, dentro de la que aquéllas desaparecen, la hemos visto en el concepto de fin.

Debemos ver ahora qué *figura* adoptan en su ser lo interno y lo externo. Lo interno como tal debe tener un ser externo y una figura, ni más ni menos que lo externo como tal, pues es un objeto o, dicho de otro modo, ello mismo se pone como lo que es y se halla presente para la observación.

La sustancia orgánica, como sustancia *interna*, es el alma *simple*, el puro *concepto de fin* o lo *universal*, que al dividirse permanece asimismo como fluidez universal y, por tanto, se manifiesta en su *ser* como la *acción* o el *movimiento* de la realidad que *tiende a desaparecer*, mientras que lo *externo*, contrapuesto a lo interno que es, subsiste en el *ser quieto* de lo orgánico. La ley, como la relación entre aquel interno y este externo, expresa así su contenido, de una parte, en la presentación de *momentos* universales o *esencialidades simples* y, de otra parte, en la presentación de la esencialidad realizada o de la *figura*. Aquellas primeras propiedades orgánicas simples, para llamarlas así, son la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*. Estas propiedades, por lo menos las dos primeras, no parecen relacionarse, es verdad, con el organismo en general, sino con el organismo animal solamente. En realidad, el organismo vegetal sólo expresa el concepto simple del organismo, que *no desarrolla* sus momentos, razón por la cual, al referirnos a ellos, tal y como deben ser para la observación, debemos atenernos a aquel organismo que presenta su existencia desarrollada.

Por lo que a los momentos mismos se refiere, éstos se desprenden de un modo inmediato del concepto de autofinalidad. En efecto, la *sensibilidad* expresa en general el concepto simple de la reflexión orgánica en sí o la fluidez universal de dicho concepto; la *irritabilidad*, por su parte, expresa la elasticidad orgánica, que le permite comportarse en la reflexión, al mismo tiempo, como algo que *reacciona*, y es la realización contrapuesta al primer *ser en sí* quieto, en que aquel ser para sí abstracto es un ser *para otro*. Por último, la *reproducción* es la acción de este organismo *total* reflejado en sí, su

actividad como fin en sí o como *género*, en la que, por tanto, el organismo se repele a sí mismo y repite, engendrándolas, sus partes orgánicas o el individuo en su totalidad. La reproducción, considerada en el sentido de la *autoconservación en general*, expresa el concepto formal de lo orgánico o la sensibilidad; pero es, propiamente, el concepto orgánico real o el *todo* que retorna a sí mismo, bien mediante la producción de las partes singulares de sí mismo, bien como género, mediante la producción de individuos.

La *otra significación* de estos elementos orgánicos, en cuanto lo *externo*, es su modo *configurado*, según el cual dichos elementos se hacen presentes asimismo como partes *reales*, pero también, al mismo tiempo, como partes *universales* o *sistemas* orgánicos; la sensibilidad, digamos, como sistema nervioso, la irritabilidad como sistema muscular, la reproducción como la entraña de la conservación del individuo y de la especie.

Las leyes características de lo orgánico se refieren, por tanto, a una relación de los momentos orgánicos en su doble significación, en cuanto son, de un lado, una *parte* de la *configuración* orgánica y, de otro lado, la determinabilidad *fluida universal* que actúa a través de todos estos sistemas. Así, por ejemplo, en la expresión de una de estas leyes una determinada *sensibilidad* tendría su expresión, como momento del organismo *total*, en un sistema nervioso de una determinada constitución, iría unida a una determinada *reproducción* de las partes orgánicas del individuo o a una determinada procreación del individuo total, etc. Ambos lados de esta ley pueden ser *observados*. Lo *externo* es, en cuanto a su concepto, el *ser para otro;* la sensibilidad tiene, por ejemplo, en el *sistema* de lo sensible su modo inmediatamente realizado; y como *propiedad universal* es asimismo, en sus *exteriorizaciones*, algo objetivo. El lado que llamamos *interno* tiene su propio lado *externo*, diferente de lo que en la totalidad llamamos *lo externo*.

Los dos lados de una ley orgánica serían, por tanto, susceptibles de ser observados, pero no serían leyes de la relación entre ellos; y la observación no basta para llegar a dichas leyes, no porque, en *cuanto observación*, sea demasiado corta de vista y porque, en vez de proceder empíricamente, sería necesario partir de la idea, pues estas leyes, si fuesen algo real, tendrían, de hecho, que hallarse presentes realmente y ser, por tanto, observables, sino porque el pensamiento de leyes de este tipo demuestra no encerrar verdad alguna.

Se desprendería, así, como una ley la relación según la cual la *propiedad* orgánica universal se haría cosa en un *sistema* orgánico y dejaría en él su huella, de tal modo que ambas serían la misma

esencia, en un caso presente como momento universal y en el otro como cosa. Pero, además, el lado de lo interno para sí es también una relación entre varios lados, y así se ofrece, por tanto, por vez primera, el pensamiento de una ley, como una relación mutua entre las actividades o propiedades orgánicas universales. Si semejante ley es posible deberá decidirse partiendo de la naturaleza de esa propiedad. Ahora bien, en parte, dicha propiedad, como una fluidez universal, no es algo que se halle delimitado a la manera de una cosa y se mantenga dentro de la diferencia de una existencia que debiera constituir su figura, sino que la sensibilidad va más allá del sistema nervioso y penetra todos los otros sistemas del organismo; y, en parte, aquella propiedad es un *momento* universal, esencialmente indiscernible de la reacción o la irritabilidad y la reproducción. En efecto, como reflexión en sí misma, lleva ya en sí sencillamente la reacción. El ser solamente reflejado en sí es pasividad o ser muerto, no sensibilidad; del mismo modo que la acción, que es lo mismo que la reacción, no es irritabilidad sin ser reflejado en sí mismo. La reflexión en la acción o la reacción y la acción o la reacción en la reflexión es precisamente aquello cuya unidad constituye lo orgánico, una unidad que encierra la misma significación que la reproducción orgánica. De donde se sigue que en cada modo de la realidad tiene que estar presente el mismo *grado* de sensibilidad e irritabilidad —considerando primeramente la relación mutua entre ambas— y que un fenómeno orgánico puede ser aprehendido y determinado, o si se quiere explicado, tanto con arreglo a la una como con arreglo a la otra. Lo mismo que uno considera como una alta sensibilidad puede considerarlo otro, del mismo modo como una alta irritabilidad, y como una irritabilidad *del mismo grado*. Si se las llama *factores* y ésta no ha de ser una palabra carente de sentido, con ello se expresa cabalmente que son *momentos* del concepto y, por tanto, que el objeto real cuya esencia constituye este concepto los encierra en sí del mismo modo; y si ese objeto es determinado por una parte como muy sensible, podrá decirse de otra parte, como igualmente irritable.

Si se distingue entre esos momentos, como es necesario, se los distinguirá de acuerdo con el concepto, y su oposición será *cualitativa*. Pero, si, además de esta diferencia verdadera, se los pone como distintos, en cuanto que son y para la representación, como pueden ser los lados de una ley, se manifestarán en diversidad *cuantitativa*. Su peculiar oposición cualitativa aparece entonces en la *magnitud* y surgirán leyes tales como, por ejemplo, la de que la sensibilidad y la irritabilidad se hallan en razón inversa a su magnitud, de tal modo

que al aumentar la una disminuye la otra; o, mejor dicho, tomando la magnitud misma como contenido, la de que la magnitud de algo aumenta a medida que disminuye su pequeñez. Pero si a esta ley se le da un contenido determinado, diciendo por ejemplo que la magnitud de un agujero *aumenta* a media que *disminuye* lo que lo llena, tenemos que esta razón inversa puede convertirse igualmente en una razón directa y expresarse así, diciendo que la magnitud del agujero *aumenta* en razón directa a lo que se saca de él; proposición *tautológica*, ya se exprese como razón directa o inversa, y que en su peculiar expresión sólo querrá decir que una magnitud aumenta cuando aumenta esta magnitud. Así como el agujero y lo que lo llena y se retira de él son cosas cualitativamente contrapuestas, pero lo real de ellas y su determinada magnitud es uno y lo mismo en ambos casos y como el aumento de la magnitud y la disminución de la pequeñez es lo mismo y su contraposición carente de sentido se reduce a una tautología, los momentos orgánicos son igualmente inseparables en su realidad y en su magnitud, que es la magnitud de aquélla; la una sólo aumenta con la otra y disminuye con ella, ya que lo uno sólo tiene sentido en cuanto se halla presente lo otro; o más bien es indiferente considerar un fenómeno orgánico como irritabilidad o como sensibilidad, en general y lo mismo cuando se habla de su magnitud. Del mismo modo, es indiferente que el aumento de un agujero se exprese como ampliación del agujero mismo o de lo que lo llena y se extrae de él. O bien un número, por ejemplo *tres*, tiene la misma magnitud, lo mismo se lo tome positiva o negativamente, y si lo aumento de tres a cuatro, se convertirá en cuatro así lo positivo como lo negativo, del mismo modo que el polo Sur de la brújula tiene exactamente la misma fuerza que el polo Norte o que una electricidad positiva o un ácido representan la misma fuerza que su electricidad negativa o que la base sobre la que el ácido actúa. Pues bien, una *existencia* orgánica es una magnitud, a la manera de aquel número tres, de una brújula, etc.; es lo que aumenta o disminuye y, al aumentar, aumentan *los dos* factores del mismo, lo mismo que aumentan los dos polos de la brújula o las dos electricidades, al reforzarse una brújula, etc. El hecho de que los dos [factores] no puedan diferir ni en *intensidad* ni en *extensión*, de que uno de ellos no pueda disminuir su extensión aumentando, por el contrario, en intensidad, mientras el otro disminuye, por el contrario, en intensidad y aumenta en extensión, entra en el mismo concepto de la contraposición vacua, pues la intensidad real es, sencillamente, tan grande como la extensión, y viceversa.

Es claro que en este modo de formular leyes las cosas ocurren,

propiamente, de tal modo que la irritabilidad y la sensibilidad comienzan constituyendo la contraposición orgánica determinada; pero este contenido se pierde y la oposición se desvía por el formal aumento y disminución de la magnitud o de la diferente intensidad y extensión, una oposición que ya no afecta para nada a la naturaleza de la sensibilidad y la irritabilidad y que ha dejado de expresarla. De ahí que este juego vacuo de la formulación de leyes no se halle vinculado a los momentos orgánicos, sino que puede aplicarse a todo, y descansa, en general, en la ignorancia de la naturaleza lógica de estas contraposiciones.

Por último, si, en vez de la sensibilidad y la irritabilidad, relacionamos con la una o con la otra la reproducción, vemos que no se da ni siquiera ocasión para esta formulación de leyes, pues la reproducción no está en una contraposición con aquellos momentos como cada uno de éstos con el otro, y como quiera que esta formulación de leyes se basa en dicha contraposición, aquí desaparece incluso la apariencia de ella.

Este modo de formular leyes que se acaba de considerar implica las diferencias del organismo en el sentido de momentos de su *concepto*, por lo cual debería ser, propiamente, una formulación de leyes apriorística. Pero, además, lleva consigo esencialmente el pensamiento de que tales diferencias tienen el significado de diferencias *dadas* y, por lo demás la conciencia meramente observante tiene que atenerse solamente a su ser allí. La realidad orgánica lleva necesariamente implícita esa contraposición, que su concepto expresa y que puede determinarse como irritabilidad y sensibilidad, del mismo modo que ambos conceptos se manifiestan, a su vez, como distintos de la reproducción. La *exterioridad* en que aquí se consideran los momentos del concepto orgánico es la *peculiar e inmediata* exterioridad de lo interno, no lo *externo*, que es externo en su conjunto y que es *figura*, y en relación con lo cual puede luego considerarse lo interno.

Pero, aprehendida así la oposición entre los momentos, tal y como es en el ser allí, sensibilidad, irritabilidad y reproducción *descienden* a *propiedades* comunes, que, en relación las unas con las otras, son universalidades tan indiferentes entre sí como el peso específico, el color, la dureza, etc. En este sentido, puede observarse, evidentemente, que un organismo es más sensible, más irritable o encierra una capacidad mayor de reproducción que otro o que la sensibilidad etc. de uno difiere de la de otro según la *especie*, que uno se comporta ante determinados incentivos de un modo más sensible o más irritable que otro, como el caballo, por ejemplo, se

comporta de otro modo ante la cebada que ante el heno o el perro, a su vez, adopta distinto comportamiento ante ambos, etc., de la misma manera que puede observarse que un cuerpo es más duro que otro, etc. Sin embargo, estas propiedades sensibles, la dureza, el color, etc., así como los fenómenos de la excitabilidad ante la cebada, de la irritabilidad ante la carga o de la disposición para dar a luz una cantidad o una calidad de crías, referidas las unas a las otras y comparadas entre sí, contradicen esencialmente a una conformidad a ley. En efecto, la determinabilidad de su *ser sensible* consiste precisamente en que existen de un modo completamente indiferente las unas con respecto a las otras y presentan la libertad de la naturaleza sustraída al concepto más bien que la unidad de una relación, más bien su oscilación irracional en la escala de la magnitud contingente entre los momentos del concepto que estos momentos mismos.

El otro lado, según el cual los momentos simples del concepto orgánico son comparados con los momentos de la *configuración* sería el que podría dar la ley propiamente dicha, que enunciaría lo *externo* verdadero como la huella de lo *interno*. Ahora bien, como aquellos momentos simples son propiedades fluidas y que se compenetran, no tienen en la cosa orgánica una expresión real y desglosada, como lo que se llama un sistema singular de la figura. O bien, si la idea abstracta del organismo sólo se expresa verdaderamente en aquellos tres momentos porque no son nada estables, sino solamente momentos del concepto y del movimiento, entonces, por el contrario, el organismo como configuración no se capta en dichos tres sistemas determinados, tal como la anatomía los disocia. En la medida en que tales sistemas deben ser encontrados en su realidad y legitimados por el hecho de encontrarlos, debe tenerse presente también que la anatomía no muestra solamente los tres sistemas en cuestión, sino muchos más. Y así, aun prescindiendo de esto, el *sistema* sensible en general tiene que significar algo completamente distinto que lo que se llama *sistema nervioso*, el *sistema* irritable algo distinto que el *sistema muscular*, o el *sistema* reproductivo algo distinto que los *órganos* de la reproducción. En los sistemas de la *figura* como tal se aprehende al organismo con arreglo al lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así captados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento y al organismo vivo. En estas partes, aquellos momentos han dejado ya más bien de *ser*, pues han dejado de ser procesos. Puesto que el *ser* del organismo es esencialmente universalidad o reflexión en sí mismo, el *ser* de su totalidad, como el de sus momentos, no puede subsistir en un sistema

[Nuevas leyes de la dialéctica natural]

anatómico, sino que la expresión real y su exterioridad se dan más bien solamente como un movimiento que discurre a través de las distintas partes de la configuración y en el que lo que se desgaja y se fija como sistema singular se presenta esencialmente como un momento fluido, de tal modo que no es aquella realidad como la anatomía la encuentra la que puede valer como su realidad [*Realität*], sino sólo como proceso, fuera del cual no tendrían tampoco un sentido las partes anatómicas.

De aquí se desprende, pues, que los momentos de lo *interno* orgánico, tomados de por sí, no pueden suministrar los lados de una ley del ser, ya que en una ley tal se predican de *un ser allí*, difieren uno de otro y no podría enunciarse el uno en vez del otro; y asimismo que, al ponerse en uno de los lados, no tendrían en el otro su realización [*Realisierung*] en un sistema fijo, pues este sistema ni encierra, en general, una verdad orgánica ni es tampoco la expresión de aquellos momentos de lo interno. Lo esencial de lo orgánico, puesto que es en sí lo universal, es más bien, en general, el tener sus momentos en la realidad de un modo igualmente universal, es decir, como procesos que se desarrollan en todo, pero no en ofrecer una imagen de lo universal en una cosa aislada.

De este modo, en lo orgánico se pierde, en general, la *representación* de una *ley*. La ley trata de aprehender y expresar la oposición como entre lados quietos y, en ellos, la determinabilidad, que es su relación mutua. Lo *interno*, a lo que pertenece la universalidad fenoménica, y lo *externo*, a lo que pertenecen las partes de la figura quieta, deberían constituir los lados correspondientes entre sí de la ley, pero, mantenidos así separados, pierden su significación orgánica; y la representación de la ley se basa precisamente en que sus dos lados tengan una subsistencia indiferente que es para sí y en que la relación se distribuya entre ellos como una doble determinabilidad, en correspondencia mutua. Pero, cada lado de lo orgánico es más bien en él mismo una universalidad simple, en la que se disuelven todas las determinaciones, y es el movimiento de esta disolución.

Penetrando en la diferencia entre este modo de formular leyes y las formas anteriores, se esclarecerá plenamente su naturaleza. En efecto, si nos fijamos retrospectivamente en el movimiento de la percepción y del entendimiento que en ella se refleja en sí mismo y determina con ello su objeto, vemos que este entendimiento, aquí, no tiene ante sí, en su objeto, la *relación* entre estas determinaciones abstractas, entre lo universal y lo singular, entre lo esencial y lo externo, sino que es él mismo el tránsito para el que este tránsito

no deviene objetivo. Por el contrario, aquí la unidad orgánica, es decir, precisamente la relación entre aquellas oposiciones, y esta relación es puro tránsito, es ella misma el *objeto*. Este tránsito, en su simplicidad, es de un modo inmediato *universalidad*; y dado que ésta entra en la diferencia cuya relación debe expresar la ley, tenemos que sus momentos son como objetos *universales* de esta conciencia y la ley proclama que lo *externo* es expresión de lo *interno*. El entendimiento ha captado aquí el *pensamiento* mismo de la ley, mientras que antes sólo indagaba leyes en general y los momentos de éstas flotaban ante él como un contenido determinado, y no como los pensamientos de las mismas. Así, pues, en lo tocante al contenido, no deben ser retenidas aquí leyes que se limiten a recoger quietamente diferencias que puramente *son* en la forma de lo universal, sino leyes que en estas diferencias lleven también consigo inmediatamente la inquietud del concepto y, con ello y al mismo tiempo, la necesidad de la relación entre los diversos lados. Pero, precisamente porque el objeto, la unidad orgánica, combina de modo inmediato la superación infinita o la negación absoluta del ser con el ser quieto y los momentos son esencialmente *puro tránsito*, tenemos que no dan como resultado tales lados *que son*, como los que se requieren para la ley.

Para obtener estos lados, el entendimiento tiene que atenerse al otro momento de la relación orgánica, es decir, al *ser reflejado del ser allí* orgánico en sí mismo. Pero este ser se halla tan perfectamente reflejado en sí, que no le resta determinabilidad alguna con respecto a otra cosa. El ser sensible *inmediato* forma una unidad inmediata con la determinabilidad como tal y expresa, por tanto, una diferencia cualitativa en él, por ejemplo el azul con respecto al rojo o lo ácido con respecto a lo alcalino. Pero el ser orgánico replegado en sí mismo es totalmente indiferente con respecto a otra cosa, su ser allí es la simple universalidad y rehusa a la observación diferencias sensibles permanentes o, lo que es lo mismo, sólo muestra su determinabilidad esencial como el *cambio* de las determinabilidades *que son*. Por tanto, la diferencia, expresada como diferencia que es, consiste cabalmente en ser una diferencia *indiferente*, es decir como *magnitud*. Pero, con ello el concepto se cancela y la necesidad desaparece. Pero el contenido y el cumplimiento de este ser indiferente, el cambio de las determinaciones sensibles, reunidas en la simplicidad de una determinación orgánica, expresan entonces, al mismo tiempo, que este contenido no tiene precisamente aquella determinabilidad —la de la propiedad inmediata—, y lo cualitativo cae solamente en la magnitud, como hemos visto más arriba.

Por consiguiente, aunque lo objetivo, aprehendido ya como determinabilidad orgánica, tenga en sí mismo el concepto y se distinga así de lo que es para el entendimiento, el cual se comporta como puramente perceptivo en la aprehensión del contenido de sus leyes, aquella aprehensión recae, sin embargo, totalmente en el principio y en la manera del entendimiento meramente perceptivo, ya que lo aprehendido se utiliza para los momentos de una *ley*; en efecto, adquiere así la manera de una determinabilidad fija, la forma de una propiedad inmediata o de una manifestación quieta, entra además en la determinación de la magnitud, y la naturaleza del concepto se ve, así, sofocada. El trueque de algo meramente percibido por algo reflejado en sí, de una determinabilidad meramente sensible por una determinabilidad orgánica, pierde de nuevo, por tanto, su valor, y lo pierde por el hecho de que el entendimiento no ha superado aún la posición de formular leyes.

Para poner algunos ejemplos de la comparación en lo tocante a este trueque, vemos que, a veces, lo que para la observación es un animal de fuerte musculatura, como organismo animal se determina como de alto grado de irritabilidad o lo que para la percepción es un estado de gran debilidad es determinado como un estado de elevada sensibilidad o, si se prefiere, como una afección anormal y precisamente como una potenciación de dicha sensibilidad (expresiones que traducen lo sensible, no al concepto, sino al latín y, además, a un mal latín). El hecho de que el animal tenga una fuerte musculatura puede expresarlo también el entendimiento diciendo que posee una gran *fuerza muscular*, del mismo modo que la gran debilidad puede expresarse como una *fuerza* escasa. La determinación por medio de la irritabilidad tiene sobre la determinación como fuerza la ventaja de que ésta expresa la reflexión indeterminada en sí y aquélla la reflexión determinada, pues la fuerza *peculiar* del músculo es precisamente la irritabilidad —y sobre la determinación por medio de la fuerza muscular la ventaja de que en ella va implícita, como ya en la fuerza misma, la reflexión en sí. Del mismo modo que la debilidad o la escasa fuerza expresa la *pasividad orgánica*, determinada por la *sensibilidad*. Pero esta sensibilidad, tomada y fijada para sí y unida todavía a la determinación de la *magnitud* y contrapuesta, como una sensibilidad mayor o menor, a una mayor o menor irritabilidad, se ve cada una de ellas totalmente degradada a elemento sensible y a forma usual de una propiedad, y su relación no es ya el concepto, sino, por el contrario, la magnitud, en la que viene a caer ahora la contraposición, convirtiéndose con ello en una diferencia carente de pensamiento. Claro está que si eliminamos

aquí lo que tienen de indeterminado palabras como *fuerza, fortaleza* y *debilidad* surgirá, ahora, el dar vueltas de un modo igualmente vacuo e indeterminado en torno a las contraposiciones de una mayor o menor sensibilidad o irritabilidad, aumentando o disminuyendo la una con respecto a la otra. Lo mismo que la fortaleza y la debilidad son determinaciones totalmente sensibles y carentes de pensamiento, así también la mayor o menor sensibilidad o irritabilidad es el fenómeno sensible aprehendido sin pensamiento alguno y expresado del mismo modo. El concepto no ha pasado a ocupar el puesto de aquellas expresiones carentes de concepto, sino que la fortaleza o la debilidad se han llenado ahora con una determinación que, tomada solamente para sí, se basa en el concepto y tiene a éste por contenido, pero perdiendo totalmente este origen y este carácter. Mediante la forma de la simplicidad y la inmediatez en las que este contenido se convierte en lado de una ley y por medio de la magnitud, que constituye el elemento de la diferencia de tales determinaciones, retiene la esencia, que originariamente es y se pone como concepto, el modo de la percepción sensible y permanece tan alejada del conocimiento como en la determinación por medio de la fortaleza o la debilidad de la fuerza o de las propiedades sensibles inmediatas.

Nos queda ahora por considerar, *solamente para sí,* lo que es lo *externo* de lo orgánico y cómo se determina en ello la contraposición de *su* interno y externo; del mismo modo que hemos considerado ante todo lo *interno* del todo en la relación con su *propio* externo.

Lo *externo*, considerado para sí, es la *configuración* en general, el sistema de la vida que se estructura en el *elemento* del ser y es esencialmente, al mismo tiempo, el ser de la esencia orgánica *para un otro* —esencia *objetiva* en su *ser para sí*. Este *otro* se manifiesta primeramente como su naturaleza inorgánica externa. Considerados ambos en relación con una ley, la naturaleza inorgánica no puede, como veíamos más arriba, constituir el lado de una ley frente a la esencia orgánica, porque ésta es al mismo tiempo sencillamente para sí y mantiene con aquélla una relación universal y libre.

Pero si determinamos con mayor precisión en la figura orgánica misma la relación entre estos dos lados, vemos que de un lado se vuelve contra la naturaleza inorgánica, mientras que de otro lado es *para sí* y reflejada en sí. La esencia orgánica real es el término medio que entrelaza el *ser para sí* de la vida con lo *externo* en general o el *ser en sí*. Pero el extremo del ser para sí es lo interno como uno infinito, que retrotrae de nuevo a sí los momentos de la

figura misma, desde su subsistencia y cohesión con lo externo; es lo carente de contenido que se da su contenido en la figura y se manifiesta en ella como su proceso. En este extremo, como simple negatividad o *pura singularidad*, tiene lo orgánico su libertad absoluta, por medio de la cual es indiferente y seguro frente al ser para otro y frente a la determinabilidad de los momentos de la figura. Esta libertad es al mismo tiempo libertad de los momentos mismos, es su posibilidad de manifestarse y ser aprehendida como *lo que es allí*, y así como de este modo se hallan liberados y son indiferentes con respecto a lo externo, lo están también el uno con respecto al otro, pues la *simplicidad* de esta libertad es el *ser* o su sustancia simple.

Este concepto o esta libertad pura es una y la misma vida, aunque la figura o el ser para otro pueda seguir flotando todavía en un juego múltiple; a este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas. Hay que hacer notar, ante todo, que este concepto no debe entenderse, aquí, como antes, cuando se consideraba lo interno propiamente dicho en su forma de *proceso* o de desarrollo de sus momentos, sino en su forma de *interior simple*, que constituye el lado puramente universal frente a la esencia viva *real*, o como el *elemento* de la *subsistencia* de los miembros de la figura que son, pues es ésta la que ahora consideramos y, en ella, es la esencia de la vida como la simplicidad de la subsistencia. Y entonces, el *ser para otro* o la determinabilidad de la configuración real, captada en esta universalidad simple, que es su esencia, es una determinabilidad igualmente simple, universal y no sensible, que sólo puede ser la que se expresa como *número*. El número es el término medio de la figura, que enlaza la vida indeterminada con la vida real, simple como aquélla y determinada como ésta. Lo que en aquélla, en lo *interno*, sería como número debería expresarse, por lo externo, a su modo, como la realidad multiforme, como tipo de vida, color, etc. y, en general, como la multitud total de las diferencias que se desarrollan en la manifestación.

Si comparamos en cuanto a su lado interno respectivo los dos lados del todo orgánico —uno el *interno*, otro el *externo*, de tal modo que cada uno de ellos tenga en él mismo, a su vez, algo interno y algo externo—, tenemos que lo interno del primero era el concepto como la inquietud de la *abstracción*; en cambio, el segundo tiene como suya la universalidad quieta y, en ella, también la determinabilidad quieta, el número. Por tanto, si aquel lado, puesto que en él el concepto desarrolla sus momentos, prometía engañosamente

leyes, por la apariencia de la necesidad de la relación, éste renuncia asimismo a ellas, por cuanto que el número se muestra como la determinación de uno de los lados de estas leyes. En efecto, el número es cabalmente la determinabilidad totalmente quieta, muerta e indiferente en la que se ha extinguido todo movimiento y toda relación y que ha roto el puente hacia la vitalidad de los impulsos, hacia el tipo de vida y hacia todo ser allí sensible.

Pero, la consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interno como lo interno solamente de la figura ya no es, en realidad, una consideración de lo orgánico. En efecto, los dos lados que se trata de relacionar entre sí, se ponen solamente como indiferentes el uno con respecto al otro, y de este modo se ha superado la reflexión en sí, que constituye la esencia de lo orgánico. Lo que se hace es más bien transferir a la naturaleza inorgánica el intento de comparación de lo interno con lo externo; el concepto infinito es, aquí, solamente la *esencia* recatada en lo íntimo o que cae fuera en la autoconciencia y que no tiene ya, como en lo orgánico, su presencia objetiva. Esta relación entre lo interno y lo externo debe, por tanto, considerarse todavía en su esfera propia y peculiar.

En primer lugar, aquel lado interno de la figura, como la simple singularidad de una cosa inorgánica, es el *peso específico*. Puede ser observado, como ser simple, lo mismo que como la determinabilidad del número, la única de que es capaz, o encontrarlo propiamente mediante la comparación de observaciones, y parece, de este modo, suministrarnos uno de los lados de la ley. Figura, color, dureza, resistencia y una cantidad innumerable de otras propiedades constituirían en su conjunto el lado *externo* y expresarían la determinabilidad de lo interno, el número, de tal modo que lo uno tendría su contraimagen en lo otro.

Ahora bien, como la negatividad no se aprehende, aquí, como movimiento del proceso, sino como unidad *aquietada* o *simple ser para sí*, se manifiesta más bien como aquello por medio de lo cual la cosa se opone al proceso y se mantiene en sí como indiferente frente a él. Pero, por el hecho de que este simple ser para sí es una indiferencia quieta con respecto a otro, el peso específico aparece como una *propiedad junto* a otra; y, con ello, cesa toda relación necesaria entre esta propiedad y la dicha variedad, cesa toda conformidad a ley. El peso específico, como este interno simple, no lleva la diferencia *en él mismo*, o solamente lleva una diferencia no esencial, pues cabalmente su *pura simplicidad* supera toda diferencia esencial. Esta diferencia no esencial, *la magnitud*, debería, por tanto, tener en el otro lado, que es la multiplicidad de propiedades, su contraimagen

o *lo otro*, por cuanto que solamente de este modo es diferencia, en general. Si esta multiplicidad misma se compendia en la simplicidad de la contraposición y se determina, digamos, como *cohesión*, de tal modo que ésta sea el *ser para sí en el ser otro*, como el peso específico es el *puro ser para sí*, tendremos entonces que esta cohesión es, ante todo, esta pura determinabilidad puesta en el concepto frente a aquella determinabilidad, y la manera de formular leyes sería la misma que más arriba considerábamos en la relación entre sensibilidad e irritabilidad. Pero, entonces, la cohesión es, además, como concepto del ser para sí en el ser otro, solamente la *abstracción* del lado que se enfrenta al peso específico y carece, como tal, de existencia. En efecto, el ser para sí en el ser otro es el proceso en el que lo inorgánico tendría que expresar su ser para sí como una *conservación de sí mismo*, que lo preservaría de salir del proceso como momento de un producto. Sin embargo, esto precisamente es contrario a su naturaleza, que no lleva en ella misma el fin o la universalidad. Su proceso es más bien solamente el comportamiento determinado donde se *supera* su ser para sí, su peso específico. Pero este comportamiento determinado, en el que su cohesión subsistiría en su verdadero concepto y la magnitud determinada de su peso específico son conceptos totalmente indiferentes el uno con respecto al otro. Dejando totalmente a un lado el tipo de comportamiento y limitándose a la representación de la magnitud, tal vez podría pensarse esta determinación de modo que el mayor peso específico, como un ser en sí más alto, se resistiese más a entrar en el proceso que el menor. Sin embargo, la libertad del ser para sí sólo se acredita, a la inversa, en la facilidad de meterse en todo y de mantenerse en esta multiplicidad. Aquella intensidad sin extensión de las relaciones es una abstracción sin contenido, pues la extensión constituye el *ser allí* de la intensidad. Pero, como ya hemos dicho, la autoconservación de lo inorgánico en su relación cae fuera de la naturaleza de ésta, puesto que no lleva en sí el principio del movimiento o puesto que su ser no es la negatividad absoluta ni es concepto.

En cambio, considerado este otro lado de lo inorgánico no como proceso, sino como ser quieto, es la cohesión usual, una *simple* propiedad sensible puesta de un lado frente al momento del *ser otro* dejado en libertad, que se desdobla en muchas propiedades indiferentes y entra en ellas mismas, como el peso específico; la muchedumbre de las propiedades en su conjunto constituye el otro lado con relación a éste. Pero en él, como en los otros, es *el número* la única determinabilidad que no sólo no expresa una relación y un tránsito de estas propiedades entre sí, sino que consiste precisamente

de un modo esencial en no tener ninguna relación necesaria, sino en presentar la concelación de toda conformidad a ley; pues es la expresión de la determinabilidad como una determinabilidad *no esencial*. De tal modo que una serie de cuerpos que expresan la diferencia como diferencia numérica entre sus pesos específicos no es en absoluto paralela a una serie en que se expresen las diferencias entre otras propiedades, aunque, para facilitar la cosa, sólo se tomen una sola o varias de ellas. Pues, en realidad, sólo podría ser todo el conjunto de propiedades el que en este paralelo constituyese el otro lado. Para ordenar en sí este conjunto y unirlo en un todo, se hallan presentes ante la observación, de una parte, las determinaciones de magnitud de estas diversas propiedades, pero, de otra parte, sus diferencias aparecen como diferencias cualitativas. Ahora bien, lo que en este tropel debiera designarse como positivo o negativo y se superaría mutuamente, y en general la configuración interna y la exposición de las formas, que debería ser muy compleja, pertenecería al concepto, el cual, sin embargo, es excluido por el modo mismo como las propiedades se presentan y como propiedades *que son*; y también por el modo como son captadas; en este ser, ninguna de ellas muestra el carácter de lo negativo con respecto a la otra, sino que la una *es* ni más ni menos que la otra, y tampoco apunta al lugar que ocupa en la ordenación del todo. En una serie que discurre en diferencias paralelas —ya se suponga la relación como una línea ascendente en ambos lados a la vez o solamente en uno, y en el otro descendente—, sólo se trata de la expresión simple *final* de este todo compendiado que debe constituir uno de los lados de la ley frente al peso específico; pero este lado, como *resultado que es*, no es precisamente sino lo que ya se ha mencionado, a saber, una propiedad singular, como lo es, digamos, la cohesión usual, junto a la cual las demás, incluyendo entre ellas el peso específico, se presentan de un modo indiferente, y cualquier otra propiedad podría ser elegida con la misma razón, es decir, con la misma sinrazón, como representante del otro lado en su totalidad; tanto una como otra sólo representarían (*repräsentieren*, en alemán *vorstellen*) la esencia, pero no sería la cosa misma. Así, pues, el intento de encontrar series de cuerpos que discurran con arreglo a este paralelismo simple entre dos lados, expresando así la naturaleza esencial de los cuerpos con arreglo a una ley de relación entre ellos, debe ser considerado como un pensamiento que no conoce ni su tarea ni los medios para llevarla a cabo.

Anteriormente, la relación entre lo externo y lo interno en la figura que debe presentarse a la observación fue transferida en se-

guida a la esfera de lo inorgánico; ahora ya puede indicarse con mayor precisión la determinación que la trae aquí, y, partiendo de esto, se desprende, además, otra forma y relación de este comportamiento. En efecto, en lo orgánico desaparece en general lo que en lo inorgánico parece ofrecer la posibilidad de esa comparación entre lo interno y lo externo. Lo interno inorgánico es un interno simple que se ofrece a la percepción como una propiedad *que es*; por tanto, su determinabilidad es esencialmente la magnitud, y se manifiesta como propiedad que es indiferente con respecto a lo externo o a las muchas otras propiedades sensibles. Pero el *ser para sí* de lo orgánico vivo no aparece así a un lado frente a su exterior, sino que lleva en él mismo el principio del *ser otro*. Si determinamos el ser para sí como una *relación consigo mismo simple y constante*, su ser otro será la simple *negatividad*; y la unidad orgánica es la unidad de este relacionarse consigo mismo igual a sí mismo y de la pura negatividad. Esta unidad es, como unidad, lo interno de lo orgánico, y esto es, así, universal en sí o es *género*. Pero la libertad del género con respecto a su realidad es otra que la libertad del peso específico con respecto a la figura. Esta segunda es una libertad *que es* o que se pone al lado como una propiedad particular. Pero, por ser una libertad *que es* es también solamente *una determinabilidad* que pertenece *esencialmente* a esta figura o por medio de la cual es, *como esencia*, algo determinado. En cambio, la libertad del género es una libertad universal e indiferente con respecto a esta figura o con respecto a su realidad. La *determinabilidad* que corresponde como tal al *ser para sí* de lo inorgánico aparece, por tanto, en lo orgánico *bajo su* ser para sí, como en lo inorgánico solamente bajo el *ser* del mismo; por consiguiente, aunque ya en lo inorgánico la determinabilidad sea al mismo tiempo solamente como *propiedad*, es a ella a la que corresponde la dignidad de la *esencia*, ya que, como lo negativo simple, se enfrenta *al ser allí* como al ser para otro; y este negativo simple es, en su última determinabilidad singular, un número. Pero lo orgánico es una singularidad que es ella misma pura negatividad y que, por tanto, cancela en sí la determinabilidad fija del número que corresponde al *ser indiferente*. En cuanto lo orgánico lleva en sí el momento del ser indiferente, y en ello el momento del número, puede ser tomado, por tanto, simplemente como un juego en él mismo, pero no como esencia de su vitalidad.

Ahora bien, si ya la pura negatividad, el principio del proceso, no cae fuera de lo orgánico y no tiene, pues, como una determinabilidad en su esencia, sino que la singularidad misma de lo orgánico

es en sí universal, tenemos, sin embargo, que esta pura singularidad no es algo desarrollado y real en él en sus momentos mismos *abstractos o universales*, sino que esta expresión aparece fuera de aquella universalidad, que recae en la *interioridad*; y entre la realidad o la figura, es decir, la singularidad que se desarrolla, y lo universal orgánico o el género [cae] lo universal *determinado*, la *especie*. La existencia que cobra la negatividad de lo universal o del género no es sino el movimiento desarrollado de un proceso que recorre las *partes de la figura que es*. Si el género tuviese en él, como simplicidad quieta, las partes diferentes y su *simple negatividad* fuese, así, a un tiempo mismo movimiento que recorriera partes asimismo simples y en ellas mismas inmediatamente universales, que como tales momentos serían aquí reales, el género orgánico sería conciencia. Pero la *simple determinabilidad*, como determinabilidad de la especie se halla presente en el género de un modo carente de espíritu; la realidad comienza con el género, o bien, lo que entra en la realidad no es el género como tal, es decir, no es en general el pensamiento. El género, como lo orgánico real, aparece sustituido solamente por un representante. Ahora bien, éste, el número, que parece indicar el tránsito del género a la configuración individual y brindar a la observación los dos lados de la necesidad, de una parte como determinabilidad simple y de otra como figura desarrollada, desentrañada hasta la multiplicidad, designa más bien la indiferencia y la libertad de lo universal y lo singular lo uno con respecto a lo otro, singular que es entregado por el género a la diferencia carente de esencia de la magnitud, pero que, como algo vivo, se muestra también libre de esta diferencia. La verdadera universalidad, tal como ha sido determinada, sólo es aquí *esencia interna*; como *determinabilidad de la especie* es universalidad formal, y frente a ésta aquella universalidad verdadera aparece del lado de la singularidad, que de este modo es una singularidad viva y que por medio de su *interno* se sobrepone *a su determinabilidad como especie*. Pero esta singularidad no es al mismo tiempo individuo universal, es decir, un individuo en el que lo universal tenga también realidad externa, sino que esto cae fuera de lo orgánicamente vivo. Y este individuo *universal*, tal y como es de un modo *inmediato* el individuo de las configuraciones naturales, no es la conciencia misma; su ser allí, como *individuo orgánico vivo singular*, si fuese eso, no debería caer fuera de él.

Tenemos, pues, ante nosotros un silogismo uno de cuyos extremos es la *vida universal como universal* o como género y el otro *la misma vida universal como singular* o como individuo universal; pero

el término medio se halla formado por los dos extremos, el primero de los cuales parece figurar allí como universalidad *determinada* o como *especie*, y el otro como *singularidad* propiamente dicha o *singularidad* singular. Y, como quiera que este silogismo corresponde en general al lado de la *configuración*, lleva también implícito en sí lo que se distingue como naturaleza inorgánica.

Ahora bien, puesto que la vida universal, como *la esencia simple del género*, desarrolla por su parte las diferencias del concepto y tiene necesariamente que presentarlas como una serie de las determinaciones simples, tenemos que es éste un sistema de diferencias puestas como indiferentes o una *serie numérica*. Si antes lo orgánico se contraponía, bajo la forma de lo singular, a esta diferencia carente de esencia, que no expresa ni contiene su naturaleza viva —y si lo mismo tenía que decirse con respecto a lo inorgánico, atendiendo a su ser allí total, desarrollado en la multitud de sus propiedades—, ahora es el individuo universal el que debe considerarse no solamente como libre de toda ramificación del género, sino también como su potencia. El género, que se divide en especies con arreglo a la *determinabilidad universal* del número o que puede tomar como base para su clasificación ciertas determinabilidades singulares de su ser allí, por ejemplo la figura, el color, etc., se ve violentado en esta quieta faena por parte del individuo universal, *la tierra*, la cual, como negatividad universal, hace valer contra la sistematización del género las diferencias que lleva en sí y cuya naturaleza, por virtud de la sustancia a la que pertenecen, es otra que la del género. Esta faena del género se convierte en un asunto totalmente delimitado, que sólo puede llevar a cabo dentro de aquellos poderosos elementos y que, interrumpido en todas partes por su desenfrenada violencia, se ve menoscabado y lleno de lagunas.

De lo anterior se desprende que en la observación del ser allí configurado la razón sólo puede presentarse *como vida en general*, pero una vida que, en su diferenciación, no tiene realmente en sí misma una seriación y organización racional y que no es un sistema de figuras basado en sí mismo. —Si en el silogismo de la configuración orgánica el término medio, en el que la especie y su realidad caen como individualidad singular, llevase en sí mismo los extremos de la universalidad interna y de la individualidad universal, este término medio tendría en *el movimiento* de su realidad la expresión y la naturaleza de la universalidad y sería el desarrollo que se sistematizaría a sí mismo. Así, pues, la *conciencia* entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del

espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita *para sí* misma solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo *para sí*.

Además de que, por tanto, en la naturaleza orgánica la razón observante llega solamente a la intuición de sí misma como vida universal, en general, la intuición de su desarrollo y de su realización [*Realisierung*] sólo deviene para la razón con arreglo a sistemas diferenciados de un modo perfectamente universal y cuya determinación y esencia no radica en lo orgánico como tal, sino en el individuo universal; y *bajo* estas diferencias de la tierra, con arreglo a seriaciones que el género trata de fijar.

Así, pues, por cuanto que, en su realidad, la *universalidad de la vida orgánica*, sin la verdadera mediación que es para sí desciende de un modo inmediato al extremo de la *singularidad*, tenemos que la conciencia observadora sólo tiene como cosa ante sí la *suposición*; y si la razón sólo tuviera el interés ocioso de observar esta suposición, se limitaría a describir y narrar las suposiciones y ocurrencias de la naturaleza. Esta libertad carente de espíritu del suponer nos brindaría, indudablemente, toda suerte de conatos de leyes, trazas de necesidad, atisbos de ordenación y seriación, relaciones ingeniosas y aparentes. Pero, en la relación entre lo orgánico y las diferencias de lo inorgánico que son, los elementos, zonas y climas, la observación, en lo tocante a la ley y a la necesidad, no va *más allá de la gran influencia*. Y, del otro lado, donde la individualidad no tiene la significación de la tierra, sino la del *uno inmanente* a la vida orgánica —uno que, sin embargo, en unidad inmediata con lo universal constituye, ciertamente, el género, pero cuya unidad simple sólo se determina, precisamente por ello, como número, dejando en libertad, por tanto, el fenómeno cualitativo—, la observación no puede pasar de tales o cuales *indicaciones adecuadas*, *relaciones interesantes* y *una buena disposición hacia el concepto*. Sin embargo, las *indicaciones* adecuadas no son todavía un *saber de la necesidad*, y las relaciones *interesantes* se quedan en el *interés*, el cual no es otra cosa que la

suposición acerca de la razón; y la buena *disposición* de lo individual hacia el concepto, aludiendo a él, es una buena disposición infantil, que es pueril cuando pretende valer algo en y para sí.

b. LA OBSERVACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA EN SU PUREZA Y EN SUS RELACIONES CON LA REALIDAD EXTERNA; LEYES LÓGICAS Y LEYES PSICOLÓGICAS

La observación de la naturaleza encuentra el concepto realizado [*realisiert*] en la naturaleza inorgánica, encuentra leyes cuyos momentos son cosas, que se comportan al mismo tiempo como abstracciones; pero este concepto no es una simplicidad reflejada dentro de sí. En cambio, la vida de la naturaleza orgánica sólo es esta simplicidad reflejada dentro de sí; la contraposición de sí misma, como la contraposición entre lo universal y lo singular, no se desdobla en la esencia de esta vida misma; la esencia no es el género que se escinde y se mueve en sus momentos indiferenciados y que en su contraposición es, a la par, indiferenciado para sí mismo. La observación encuentra este concepto libre, cuya universalidad tiene en ella misma de un modo no menos absoluto la singularidad desarrollada, solamente en el concepto mismo existente como concepto o en la autoconciencia.

[1. *Las leyes del pensamiento*]

Al volverse sobre sí misma y dirigirse hacia el concepto real como concepto libre, la observación descubre primeramente las *leyes del pensamiento*. Esta singularidad que el pensamiento es en él mismo es el movimiento abstracto de lo negativo, totalmente replegado sobre la simplicidad, y las leyes se hallan fuera de la realidad. No tienen *realidad* [*Realität*] alguna, lo que significa, en general, sencillamente que carecen de verdad. No deben ser, ciertamente, la verdad *entera*, pero sí, por lo menos, la verdad *formal*. Sin embargo, lo puramente formal sin realidad [*Realität*] es la cosa discursiva o la abstracción vacía sin llevar en ella la escisión que no sería sino el contenido. Pero, de otra parte, en cuanto son leyes del pensamiento puro y éste lo universal en sí y, por tanto, un saber que lleva en sí de un modo inmediato el ser y en él toda realidad [*Realität*], estas leyes son conceptos absolutos e indiferenciados, las esencialidades tanto de la forma como de las cosas. Como la universalidad que se mueve en sí es el concepto simple *escindido*, tiene de este modo *contenido* en sí, y un contenido que es el contenido todo, pero no es un ser sensible. Es un contenido que no se halla en contradicción

con la forma ni en general separado de ella, sino que es más bien, esencialmente, ella misma; pues esta forma no es otra cosa que lo general que se separa en sus momentos puros.

Ahora bien, del modo como esta forma o este contenido es *para la observación* como observación, adquiere la determinación de un contenido *encontrado*, dado, es decir, de un contenido *que solamente es*. Deviene un *ser quieto* de relaciones, una multitud de necesidades delimitadas que debe tener verdad como un contenido *fijo* en y para sí, *en su determinabilidad*, lo que de hecho lo sustrae a la forma. Pero esta verdad absoluta de determinabilidades fijas o de muchas leyes distintas contradice a la unidad de la autoconciencia o del pensamiento y la forma, en general. Lo que se enuncia como ley fija y permanente en sí sólo puede ser un momento de la unidad que se refleja en sí misma, sólo puede aparecer como una magnitud llamada a desaparecer. Pero, arrancadas por la consideración a esta cohesión del movimiento y formuladas como algo singular, no carecen de contenido, pues tienen un contenido determinado, sino que carecen más bien de la forma, que es su esencia. En efecto, estas leyes no son la verdad del pensamiento, no precisamente porque sean puramente formales y carezcan de contenido, sino más bien por la razón opuesta, porque, en su determinabilidad o cabalmente *como un contenido* al que se ha sustraído la forma, tienen que valer como algo absoluto. En su verdad, como momentos llamados a desaparecer en la unidad del pensamiento, debieran ser tomadas como saber o movimiento pensante, pero no como *leyes* del saber. Ahora bien, la observación no es el saber mismo ni lo conoce, sino que invierte su naturaleza en la figura del *ser*, es decir, concibe su negatividad solamente como *leyes del ser*. Aquí, es suficiente con haber puesto de manifiesto la no validez de las llamadas leyes del pensamiento partiendo de la naturaleza universal de la cosa. El desarrollar esto más a fondo corresponde a la filosofía especulativa, donde dichas leyes se revelarán como lo que en verdad son, a saber: como momentos singulares llamados a desaparecer y cuya verdad es solamente la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo.

[2. *Leyes psicológicas*]

Esta unidad negativa del pensamiento es para sí misma o, mejor dicho, es el *ser para sí mismo*, el principio de la individualidad y, en su realidad [*Realität*], *conciencia operante*. Hacia ella, como hacia la realidad [*Realität*] de aquellas leyes, se ve llevada, por tanto, la conciencia observadora por la naturaleza de la cosa. En cuanto que

esta conexión no es para la conciencia observadora, ésta opina que el pensamiento queda ante ella a un lado y que del otro obtiene otro ser en lo que ahora es para ella el objeto, a saber, la conciencia operante, la cual es para sí de tal modo que supera el ser otro y tiene su realidad en esta intuición de sí misma como de lo negativo.

Se abre aquí, por tanto, para la *observación* un *nuevo campo* en la *realidad actuante de la conciencia*. La psicología contiene la multitud de leyes con arreglo a las cuales se comporta de manera distinta ante los diversos modos de su realidad como ante un *ser otro encontrado;* se trata, en parte, de recibir en sí estos diversos modos y de *conformarse* a los hábitos, costumbres y al modo de pensar encontrados como aquello en que el espíritu se es objeto como realidad y, en parte, de saberse como actuando por su cuenta ante todo eso con la mira de extraer para sí, siguiendo su inclinación y su pasión, solamente lo particular y *conformándose* a lo objetivo; en el primer caso, el espíritu adopta un comportamiento negativo ante sí mismo en cuanto singularidad, en el segundo, se comporta negativamente hacia sí como ser universal. Según el primer lado, la independencia se limita a dar a lo encontrado la *forma* de la individualidad consciente en general, permaneciendo en lo tocante al contenido dentro de la realidad universal encontrada; según el segundo, en cambio, introduce en ésta, por lo menos, una peculiar modificación, que no contradice a su contenido esencial, o bien otra modificación mediante la que el individuo se contrapone a ella como realidad particular y contenido peculiar y que adopta la forma de una transgresión criminal cuando el individuo supera dicha realidad de un modo simplemente singular o cuando lo hace de un modo universal y con ello para todos, suplantando por otros el mundo, el derecho, la ley y las costumbres existentes.

La psicología basada en la observación, que enuncia primeramente sus percepciones de los *modos universales* que se le presentan en la conciencia activa, se encuentra con diversas facultades, inclinaciones y pasiones y, como el recuerdo de la unidad de la autoconciencia no puede descartarse en la enumeración de aquella colección de facultades, etc., la psicología basada en la observación tiene necesariamente que llegar, por lo menos, hasta asombrarse de que en el espíritu puedan juntarse como en un saco tantas cosas diversas contingentes y heterogéneas entre sí, tanto más cuanto que no se muestran, allí, como cosas inertes y muertas, sino como movimientos llenos de inquietud.

En la enumeración de estas diferentes facultades, la observación se atiene al lado universal; la unidad de estas múltiples capacidades

es el lado contrapuesto a esta universalidad, es la individualidad *real*. A su vez, el aprehender y enumerar las individualidades reales diferenciadas de tal modo que un hombre se incline más a esto y el otro a aquello, que el uno tenga más entendimiento que el otro, lleva en sí, sin embargo, algo mucho menos interesante que incluso la enumeración de las especies de insectos, de musgos, etc.; pues éstas dan derecho a la observación a tomarlas así, como algo singular y carente de concepto, ya que forman parte del elemento de la individualidad contingente. Por el contrario, el tomar la individualidad consciente carente de espíritu como una manifestación *singular* que es, entraña lo contradictorio de que su esencia es lo universal del espíritu. Sin embargo, como la aprehensión hace entrar a la individualidad, al mismo tiempo, en la forma de la universalidad, encuentra *su ley* y parece ahora tener un fin racional y cumplir una función necesaria.

[3. *La ley de la individualidad*]

Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, de una parte, la individualidad misma y, de otra, su naturaleza inorgánica universal, a saber, las circunstancias, la situación, los hábitos, las costumbres, la religión, etc., encontrados; partiendo de estos elementos hay que concebir la individualidad determinada. Dichos elementos contienen algo determinado y algo universal y son, al mismo tiempo, algo *presente* que se ofrece a la observación y se expresa de otro lado bajo la forma de la individualidad.

La ley de esta relación entre ambos lados debiera contener ahora el tipo de efecto e influencia que estas determinadas circunstancias ejercen sobre la individualidad. Pero esta individualidad consiste precisamente en ser *también* lo *universal* y, por tanto, en confluir de un modo quieto e inmediato con lo universal *presente*, con los hábitos y costumbres, etc., y conformarse a ellos, lo mismo *que* el comportarse como algo contrapuesto ante ellos y el invertirlos más bien, así como el comportarse de un modo totalmente indiferente frente a ellos en su singularidad, el no dejarlos influir sobre sí y el no mostrarse activo en contra de ellos. *Lo que* influya sobre la individualidad y *cuál* influencia deba ejercer —lo que, propiamente, significa lo mismo— dependerá, por tanto, solamente de la individualidad misma; decir que esta individualidad llega a ser *así esta individualidad determinada* vale tanto como decir que *ya lo ha sido*. Circunstancias, situaciones, hábitos, etc. que, de una parte, se muestran como *presentes* y que, de otra parte, lo están *en esta determinada individualidad*, expresan solamente la esencia determinada de la

misma individualidad, de la que no hay por qué ocuparse. De no mediar estas circunstancias, este modo de pensar, estos hábitos, este estado del mundo en general, no cabe duda de que el individuo no habría llegado a ser lo que es, ya que esta sustancia universal es todo lo que se encuentra en este lado del mundo. Pero, tal y como se particulariza en *este* individuo —que es el que se trata de concebir—, es necesario que el estado del mundo se particularice en y para sí y que actúe sobre un individuo en esta determinabilidad que se ha dado; solamente así habrá hecho de este individuo determinado lo que él es. Si lo externo se estructurase en y para sí tal y como se manifiesta en la individualidad, ésta se concebiría partiendo de aquello. Tendríamos, entonces, una doble galería de imágenes, una de las cuales sería el reflejo de la otra: una, la galería de la total determinabilidad y delimitación de las circunstancias externas y otra, que sería la misma, traducida al modo en que son en la esencia consciente; la primera, la superficie de la esfera y la segunda el centro que ella representa en sí.

Pero esta superficie esférica, el mundo del individuo, tiene de un modo inmediato la doble significación de ser *mundo y situación que son en y para sí y el mundo del individuo, o bien* en cuanto éste se limitaría a confluir con él, haciéndolo entrar dentro de sí tal y como es, comportándose frente a él solamente como conciencia formal, *o bien* sería el mundo del individuo en cuanto que lo presente fuera *invertido* por él. Como, en virtud de esta libertad, la realidad es susceptible de esta doble significación, el mundo del individuo sólo puede concebirse partiendo de este mismo; y la *influencia* de la realidad, que se representa como *lo que es* en y para sí, sobre el individuo cobra a través de éste el sentido absolutamente contrapuesto de que o deja que el curso de la realidad que afluye siga su marcha *sin intervenir en él* o lo interrumpe e invierte. Pero, de este modo, la *necesidad psicológica* se trueca en una palabra tan vacua, que se da la posibilidad absoluta de que lo que deba haber experimentado esta influencia no haya sido influido para nada.

Desaparece con ello el *ser* que sería *en y para sí* y que debería constituir uno de los lados de una ley, y cabalmente su lado universal. La individualidad es lo que es *su* mundo, en cuanto *suyo;* ella misma es el círculo de su acción, en el que se ha presentado como realidad y es, simple y únicamente, la unidad del ser *dado* y del *ser construido;* unidad cuyos lados no se desdoblan, como en la representación de la ley psicológica, en el mundo *en sí* presente y en la individualidad que es *para sí;* o bien, si cada uno de estos lados es considerado

para sí, no se hará presente necesidad ni ley alguna de su relación mutua.

c. OBSERVACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE LA AUTOCONCIENCIA Y SU REALIDAD INMEDIATA; FISIOGNÓMICA Y FRENOLOGÍA

La observación psicológica no encuentra ley alguna del comportamiento entre la autoconciencia y la realidad o el mundo contrapuesto a ella, y la indiferencia mutua entre ambos la empuja a recaer de nuevo en la *peculiar determinabilidad* de la individualidad real, que es *en y para sí* misma o contiene la oposición del ser *para sí* y del ser *en sí*, cancelada en su mediación absoluta. La individualidad se convierte, ahora, en objeto de observación o en el objeto al que ésta pasa.

El individuo es en y para sí mismo; es *para sí*, o es un libre actuar; pero es también *en sí*, o tiene él mismo un determinado *ser originario* —determinabilidad que es, conforme al concepto, lo mismo que la psicología querría encontrar fuera de él. *En él mismo* brota, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato *la suya*. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo *producida* por él; es, a la par, un *signo* que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él *es*, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria.

Si consideramos los momentos aquí presentes en relación con el precedente modo de ver, nos encontramos aquí con una figura humana universal o, por lo menos, con la figura universal de un clima, un continente, un pueblo, como antes con las mismas costumbres y la misma cultura universales. A esto se suman las particulares circunstancias y situaciones dentro de la realidad universal; aquí, esta realidad particular es como formación particular de la figura del individuo. De otra parte, así como antes la libre acción del individuo y la realidad como *su* realidad se ponía como tal frente a la realidad presente, así también aquí la figura del individuo está como expresión de *su* realización, puesta por él mismo, como los rasgos y las formas de su esencia activa propia. Pero la realidad tanto universal como particular con que antes se encontraba la observación fuera del individuo es aquí la realidad *del individuo mismo*, su cuerpo congénito, y en él precisamente se da la expresión que pertenece a

su acción. En la consideración psicológica, había que relacionar entre sí la realidad que es en y para sí y la individualidad determinada; aquí, en cambio, es objeto de observación la *individualidad total* determinada; y cada uno de los lados de su oposición es, a su vez, este todo. Por tanto, al todo externo pertenece no sólo el *ser originario*, el cuerpo congénito, sino también la formación de este mismo, que pertenece a la actividad de lo interior; el cuerpo es la unidad del ser no formado y del ser formado y la realidad del individuo penetrada por el ser para sí. Este todo, que abarca en sí las determinadas partes fijas originarias y los rasgos que sólo brotan a través de la acción, *es*, y este *ser* es expresión del interior, del individuo puesto como conciencia y como movimiento. Y este *interior* no es ya tampoco la propia actividad formal, carente de contenido o indeterminada, cuyo contenido y cuya determinabilidad residieran, como antes, en las circunstancias externas, sino que es un carácter originario y determinado en sí, cuya forma es solamente la actividad. Por consiguiente, lo que aquí hay que considerar es la relación entre estos dos lados, para ver cómo puede determinarse y qué debe entenderse por esta *expresión* de lo *interior* en lo exterior.

[1. *La significación fisonómica de los órganos*]

Este lado externo, primeramente, sólo como *órgano* hace visible lo interior o, en general, hace de ello un ser para otro; pues lo interior, en cuanto es en el órgano, es la actividad misma. La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellos la acción *como acción* o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior cobra por medio de ellos es el hecho, como una realidad ya desglosada del individuo. Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro. Por eso podemos decir tanto que estas exteriorizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado*, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquéllas; no sólo *expresan* lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato; *demasiado poco*, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo. Las obras de los actos, no sólo pier-

den, al exteriorizarse, por las influencias de otros, el carácter de ser algo permanente con respecto a otras individualidades, sino que, además, al comportarse como un exterior particularizado e indiferente con respecto a lo interior, pueden ser, como interior y *a través del individuo* mismo, algo otro de como se manifiestan, bien porque deliberadamente lo conviertan en la manifestación de algo otro de lo que en verdad son, bien porque el individuo no acierte a exteriorizarse como propiamente quiere hacerlo y a afianzar su exteriorización de tal modo que otros no puedan deformar su obra. Por tanto, la acción, como obra consumada, tiene la doble significación contrapuesta de ser o bien la *individualidad interior* y *no* su *expresión*, o bien, como lo exterior, una realidad *libre* del interior y que es algo completamente distinta de esto. Por esta ambigüedad, debemos volver la vista hacia el interior tal y como aún *es en el individuo mismo*, pero de un modo visible y exterior. Pero, en el órgano, lo interior sólo es como la *acción* inmediata misma que cobra su exterioridad en el hecho, el cual puede o no representar lo interior. Por tanto, el órgano, considerado con arreglo a esta oposición, no garantiza la expresión buscada.

Ahora bien, si la sola figura exterior, en cuanto no es órgano o *acción*, es decir, como un todo *quieto*, pudiera expresar la individualidad interior, se comportaría como una cosa subsistente que recibiría estáticamente lo interior como algo extraño en su ser allí pasivo, convirtiéndose así en el signo de ello —una expresión exterior contingente, cuyo lado *real* carecería para sí de significación—, un lenguaje cuyos sonidos y combinaciones de sonidos no serían la cosa misma, sino algo enlazado con ella caprichosamente y puramente contingente para ella.

Semejante conexión arbitraria de momentos que son algo exterior los unos con respecto a los otros no suministra ley alguna. La fisiognómica pretende distinguirse de otras falsas ciencias y de otros estudios malsanos en cuanto que considera la individualidad determinada en la *necesaria* oposición de algo interior y algo exterior, del carácter como esencia consciente y del carácter como figura que es, relacionando entre sí estos dos momentos tal como aparecen entrelazados por su concepto y como, por tanto, deben constituir el contenido de una ley. Por el contrario, en la astrología, la quiromancia y en otras ciencias semejantes, parece que lo exterior sólo es referido a lo exterior, que algo sólo es referido a algo extraño a ello. *Tal o cual* constelación coincidente con el día del nacimiento y, acercando más al cuerpo mismo este algo exterior, *tales* o *cuales* rasgos de la mano, son momentos *exteriores* en cuanto a la mayor o menor du-

ración de la vida y al destino del hombre individual en general. En cuanto exterioridades, estos momentos mantienen un comportamiento indiferente entre sí y no tienen los unos con respecto a los otros la necesidad que debe contenerse en la relación entre lo *exterior* y lo *interior*.

Es cierto que la mano no parece ser algo hasta tal punto exterior para el destino, sino comportarse con respecto a éste más bien como algo interior. En efecto, el destino es también, a su vez, solamente la manifestación de lo que es la individualidad determinada *en sí* como determinabilidad originaria interior. Ahora bien, para saber lo que esta determinabilidad es en sí, el quiromante y el fisonomista recurren a un método más corto que Solón, por ejemplo, quien consideraba que eso sólo podía llegar a saberse ateniéndose al curso de toda la vida; Solón consideraba la manifestación, mientras que aquéllos consideran el *en sí*. Y que la mano debe representar el *en sí* de la individualidad con respecto a su destino se ve fácilmente considerando que la mano es, después del órgano del lenguaje, el que más permite al hombre manifestarse y realizarse. Es el artífice animado de su dicha; de ella puede decirse que *es* lo que el hombre *hace*, pues en la mano como en el órgano activo de la realización de sí mismo se halla presente el hombre como animador, y en cuanto que el hombre es originariamente su propio destino, la mano expresará, por tanto, este en sí.

De la determinación según la cual el *órgano* de la actividad es en él *tanto* un *ser* como la *acción* o de que en él está *presente* el ser *en sí* interior mismo y tiene un *ser para* otros, se desprende otra apreciación acerca del órgano, distinta de la anterior. En efecto, si se mostrara que los órganos en general no pueden tomarse como *expresiones* de lo interior porque en ellos se halla presente la acción *como acción* y, en cambio, la acción *como hecho* es algo puramente exterior, y lo interior y lo exterior se bifurcan de este modo y ambos momentos son o pueden ser extraños el uno al otro, el órgano debería tomarse, a su vez, con arreglo a la determinación considerada, como el *término medio* entre ambos, en cuanto que precisamente esto, el que la acción sea *presente* en él, constituye al mismo tiempo una *exterioridad* de la acción, diferente, además, de lo que es el hecho, puesto que aquélla pertenece al individuo y permanece en él. Este término medio y unidad de lo interior y lo exterior es también ello mismo, ahora, exterior; pero al mismo tiempo, esta exterioridad es acogida en lo interior; se enfrenta, como *simple* exterioridad, a la exterioridad dispersa que, o bien no es más que una obra o un estado *singular*, contingente para la individualidad toda, o bien, como exterioridad

total, es el destino escindido en multitud de obras y estados. Por tanto, los *rasgos simples de la mano*, así como el *tono* y el *volumen* de la *voz* como determinabilidad individual del *lenguaje* —y también éste en cuanto adquiere por medio de la mano una existencia más fija que por medio de la voz, el *lenguaje escrito*, concretamente en su modalidad de *escritura autógrafa*—, todo esto es expresión de lo interior, de tal modo que, como *exterioridad simple*, vuelve a enfrentarse a la *múltiple exterioridad* del obrar y del destino, se comporta como algo *interior* con respecto a esto. Así, pues, si primeramente se toma como lo *interior*, como la esencia del obrar y del destino, la naturaleza determinada y la peculiaridad congénita del individuo, unidas a lo que éste ha llegado a ser por medio de la cultura, el individuo tiene *primeramente* su *manifestación* y su exterioridad en su boca, en su mano, en su voz, en su escritura autógrafa así como en los demás órganos y en sus permanentes determinabilidades; y sólo *después* se expresa *más ampliamente* al exterior en su realidad en el mundo.

Como ahora este término medio se determina como la exteriorización que al mismo tiempo se ha retrotraído al interior, su existencia no se limita al órgano inmediato de la acción, sino que es más bien el movimiento y la forma del rostro y de la configuración en general, que nada llevan a cabo. Estos rasgos y su movimiento son, con arreglo a este concepto, la acción retenida, que permanece en el individuo y, en su relación con la acción real, el propio vigilarse y observarse de aquél, la *exteriorización* como *reflexión sobre* la exteriorización real. El individuo, de este modo, no queda mudo en su acción exterior y con respecto a ella, porque al mismo tiempo se refleja en sí y exterioriza este ser reflejado en sí; y esta acción teórica o el lenguaje del individuo consigo mismo acerca de esto es también perceptible para otros, porque es él mismo una exteriorización.

[2. *La multivocidad de esta significación*]

En este interior, que en su exteriorización permanece interior, es observado el *ser* reflejado del individuo desde su realidad; y hay que ver qué ocurre con esta necesidad puesta en esta unidad. Ante todo, este ser reflejado es distinto del hecho mismo y puede, por tanto, ser *algo otro* y ser tomado por algo otro de lo que es; mirando a la cara de una persona, vemos si toma *en serio* lo que dice o hace. Pero, a la inversa, lo que debe ser expresión de lo interior es, al mismo tiempo, una expresión *que es*, con lo que recae a su vez en la determinación del *ser*, el cual es absolutamente contingente para la esencia

consciente de sí misma. Es, por ello, evidentemente, expresión, pero es también, al mismo tiempo, simplemente un *signo*, lo que hace que la constitución de aquello por lo que se expresa sea totalmente indiferente para el contenido expresado. Lo interior, en esta manifestación, es sin duda un invisible *visible*, pero sin hallarse vinculado a ella; lo mismo podría darse en otra manifestación, como en la misma manifestación otro interior. De ahí que Lichtenberg diga con razón: *Suponiendo que el fisonomista haya logrado atrapar al hombre una sola vez, bastaría con una valerosa decisión para hacerse de nuevo incomprensible por miles de años.*[1] Así como en la relación anterior las circunstancias concurrentes eran un algo que es, del que la individualidad tomaba lo que *ella* podía y quería, bien sometiéndose a ellas, bien invirtiéndolas, razón por la cual ese ser no contenía la necesidad ni la esencia de la individualidad, así también aquí es el ser inmediato de la individualidad que se manifiesta un ser que o bien expresa su ser reflejado desde la realidad y su ser en sí o bien sólo es para ella un signo indiferente con respecto a lo designado y que, por tanto, no designa nada en verdad; ese signo es tanto el rostro de la individualidad como la máscara de que se puede despojar. La individualidad impregna su figura, se mueve y habla en ella; pero toda esa existencia se presenta también como un ser indiferente con respecto a la voluntad y a la acción; la individualidad cancela en él la significación que antes tenía, la de tener en él su ser reflejado en sí o su verdadera esencia y pone ahora esto, por el contrario, en la voluntad y en el hecho.

La individualidad *abandona aquel ser reflejado* en *sí* que se expresa en los *rasgos* y *pone su esencia* en *la obra*. En ello, la individualidad contradice al comportamiento establecido por el instinto de la razón, el cual se basa en la observación de la individualidad consciente de sí con vistas a fijar su *interior* y su *exterior*. Este punto de vista nos lleva al pensamiento que en rigor sirve de base a la *ciencia* —si así queremos llamarla— fisonómica. La oposición con la que da esta observación es, en cuanto a la forma, la oposición entre lo práctico y lo teórico —pero ambos lados puestos dentro de lo práctico mismo—, la oposición entre la individualidad que se realiza en el obrar, tomando éste en el sentido más general, y la que, emanando al mismo tiempo de este obrar, se refleja en sí y el obrar es su objeto. La observación acoge esta oposición en la misma relación invertida que la determina en la manifestación. Considera como lo *exterior no esencial* el *hecho* mismo y la obra, la del lenguaje o la de una rea-

[1] *Ueber Physiognomik*, 2ª ed., Gotinga, 1778, p. 35.

lidad más sólida, y como lo *interior esencial* el *ser en sí* de la individualidad. De los dos lados que la conciencia práctica tiene en sí, la intención y el hecho —la *suposición* con respecto a su modo de obrar y el *obrar* mismo—, la observación elige el primero como el interior verdadero; el segundo, según ella, es su exteriorización más o menos *inesencial* en el hecho, pues su exteriorización verdadera la tiene en su figura. Esta última exteriorización es la presencia sensible inmediata del espíritu individual; la interioridad que debe ser la verdadera es la peculiaridad de la intención y la singularidad del ser para sí; ambas constituyen el espíritu *supuesto*. Por tanto, lo que la observación tiene como objetos es la existencia *supuesta*, y es aquí donde la observación indaga leyes.

La suposición inmediata acerca de la presencia supuesta del espíritu es la fisiognómica natural, el juicio precipitado sobre la naturaleza interior y el carácter de su figura, a primera vista. El objeto de esta suposición es de tal modo, que lleva en su esencia el ser en verdad algo distinto de su ser sensible inmediato. Lo presente, la visibilidad como visibilidad de lo invisible, lo que es objeto de observación es, sin duda, cabalmente este ser reflejado en sí en lo sensible y partiendo de ello. Pero, precisamente esta presencia inmediata sensible es la *realidad* del espíritu, tal y como ésta es sólo para la suposición; y la observación gira en torno a este lado, con su existencia supuesta, con la fisonomía, la escritura autógrafa, el timbre de la voz, etc. Relaciona esa existencia cabalmente con este *interior supuesto*. No se trata de reconocer al asesino o al ladrón, sino la *capacidad de serlo*; la determinabilidad abstracta firme se pierde, así, en la determinabilidad infinita concreta del individuo *singular*, la cual reclama ahora descripciones harto más ingeniosas que aquellas calificaciones. Evidentemente, estas descripciones más ingeniosas dicen más de lo que podrían decir calificaciones como asesino, ladrón, bondadoso, íntegro, etc., pero no bastan, ni mucho menos, para el fin que se persigue, que es el enunciar el ser supuesto o la individualidad singular, como no bastan las descripciones de la figura que van más allá de la frente achatada, la nariz larga, etc. Pues la figura singular, como la autoconciencia singular, es, en cuanto ser supuesto, inexpresable. La ciencia del conocimiento del hombre que recae sobre el supuesto hombre, lo mismo que la fisiognómica que tiende hacia su supuesta realidad y pretende elevar a un saber los juicios carentes de conciencia de la fisiognómica natural, es, por tanto, algo interminable y sin base, que jamás puede llegar a decir lo que supone, porque se limita a suponerlo y su contenido es solamente algo supuesto.

Las *leyes* que esta ciencia trata de descubrir son relaciones entre

estos dos lados supuestos y, por tanto, ellas mismas no pueden ser otra cosa que una suposición vacía. Por el hecho también de que este supuesto saber, que pretende ocuparse de la realidad del espíritu, tiene como su objeto precisamente el que se refleje en sí saliendo desde su existencia sensible y de que la existencia determinada sea para él una contingencia indiferente, tiene necesariamente que saber de un modo inmediato que las leyes por él descubiertas no dicen nada, sino que son pura charlatanería o se limitan a dar una *suposición de sí;* expresión cuya verdad se limita a enunciar como uno y lo mismo esto: a decir su *suposición*, con lo cual no se aporta la cosa misma, sino solamente una suposición *de sí.* Ahora bien, en cuanto al *contenido*, tales observaciones en nada difieren de estas otras: "Siempre que hay feria, llueve", dice el tendero; "y también siempre que tiendo la ropa a secar", dice el ama de casa.

Lichtenberg, quien caracteriza así la observación fisionómica,[1] escribe además: [2] "Si alguien dijera que obras como un hombre honrado, pero que yo veo por tu figura que te constriñes y que en el fondo de tu corazón eres un granuja, no cabe duda de que a estas palabras cualquier persona decente replicaría hasta el fin del mundo con una bofetada". Semejante réplica es *certera,* porque equivale a la refutación de lo que constituye el primer supuesto de la tal ciencia de la suposición, a saber, que *la realidad* del hombre es su rostro, etc. El *verdadero ser* del hombre es, por el contrario, su *obrar;* en éste es la individualidad *real* y él es el que supera lo *supuesto* en sus dos lados. De una parte, lo supuesto, como un ser corporal estático; la individualidad se presenta más bien en el obrar como la esencia *negativa,* que sólo *es* en tanto supera el *ser.* De otra parte, el obrar supera asimismo la inexpresabilidad de la suposición en lo tocante a la individualidad consciente de sí, que es en la suposición una individualidad infinitamente determinada y determinable. En el obrar consumado, se aniquila esta falsa infinitud. El hecho es algo simplemente determinado, universal, que puede captarse en una abstracción; es un asesinato, un robo o una acción benéfica o heroica, etc., y puede *decirse* de él lo que *es,* y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. *Es* esto, y el hombre individual *es* lo que dicho acto *es;* en la simplicidad de *este ser*, el hombre individual es para otros una esencia universal que es, y deja de ser una esencia solamente supuesta. Cierto que no se pone en esto como espíritu; pero, en cuanto que se habla de su *ser* como ser y, *de una parte*, se contrapone el doble ser,

[1] Op. cit. p. 72.
[2] Op. cit. p. 6.

el de la *figura* y el del *obrar*, debiendo ser su realidad tanto la una como el otro; hay que afirmar, más bien, como su *auténtico ser* solamente el obrar, no su figura, que debiera expresar simplemente lo que el individuo supone de sus actos o lo que se supone que podría hacer. Y como, *de otra parte*, su *obra* y su *posibilidad* interior, su capacidad o intención son también contrapuestas, solamente aquélla, la obra, puede considerarse como su verdadera realidad, aunque él mismo se engañe acerca de ello y, retornando de su obrar a sí mismo, suponga ser en este interior otro que en el *obrar*. La individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra, se abandona indudablemente a él y se presta a verse cambiada e invertida, Pero el carácter del obrar lo determina precisamente el que sea un ser real el que se mantiene o solamente una obra supuesta, que desaparece en sí, anulándose. La objetividad no hace cambiar el hecho mismo, sino que se limita a poner de manifiesto *lo que* éste es, es decir, si *es* o no *es nada*. La desmembración de este ser en intenciones y sutilezas por el estilo mediante las cuales se trata de explicar de nuevo al hombre *real*, es decir, sus actos, retrotrayéndolo a un ser supuesto, cualesquiera que puedan ser sus intenciones particulares con respecto a su propia realidad, deben abandonarse a la ociosidad de la suposición, la cual, si quiere llevar a cabo su inoperante sabiduría, negar a quien obra el carácter de la razón y maltratarlo de este modo, explicando como el ser la figura y los rasgos, en vez de los actos, debe encontrarse con la réplica indicada más arriba, la que le mostrará que la figura no es el *en sí*, sino que puede ser, más bien, un objeto de tratamiento.

[3. *La frenología*]

Si nos fijamos ahora en general en el conjunto de las relaciones en las que puede observarse la individualidad autoconsciente con respecto a su lado exterior, vemos que queda atrás una que la observación debe tomar todavía como objeto. En la psicología es la *realidad exterior* de las *cosas* la que debe tener en el espíritu su *contraimagen* consciente de ella y hacer así al espíritu concebible. Por el contrario, en la fisiognómica el espíritu debe darse a conocer en su *propio* exterior como un ser que es el *lenguaje* —la visible invisibilidad de su esencia. Resta aún la determinación del lado de la realidad en que la individualidad expresa su esencia en su realidad inmediata, fija, puramente existente. Esta última relación se distingue, por tanto, de la relación fisionómica por el hecho de que ésta es la presencia *hablada* del individuo, que en su exterio-

rización *actuante* presenta al mismo tiempo la exteriorización que *se refleja* y se *considera* en sí misma, una exteriorización que es ella misma movimiento, rasgos estáticos que son ellos mismos, esencialmente, un ser mediado. Y en esta determinación que nos resta todavía considerar, lo exterior es, por último, una realidad totalmente *quieta* que no es en ella misma un signo del lenguaje, sino que, separado del movimiento consciente de sí, se presenta para sí y como mera cosa.

[α) *El cráneo, aprehendido como realidad externa del espíritu*]

Ante todo, se ve claro, en lo tocante a la relación entre lo interior y este exterior suyo, que parece que debe concebirse como una relación de *conexión causal*, en cuanto que la relación de un algo que es en sí con otro que es en sí, como relación *necesaria*, es esta relación.

Ahora bien, para que la individualidad espiritual pueda influir sobre el cuerpo, ella misma tiene que ser, como causa, algo corpóreo. Pero lo corpóreo, en lo que aquélla es como causa, es el órgano, pero no el órgano de la acción frente a la realidad exterior, sino el órgano de la acción de la esencia autoconsciente en sí misma, que se exterioriza solamente con respecto a su cuerpo; y no es posible ver enseguida cuáles pudieran ser estos órganos. Si se pensara solamente en los órganos en general, el órgano del trabajo se encontraría fácilmente en la mano, y lo mismo el órgano del impulso sexual, etc. Sin embargo, tales órganos deben considerarse como instrumentos o como partes que el espíritu, como un extremo, tiene como término medio frente al otro extremo, que es *objeto* exterior. Pero aquí se entiende un órgano en que el individuo autoconsciente se mantiene *para sí* como extremo frente a su propia realidad, contrapuesta a él, el cual no se vuelve al mismo tiempo hacia el exterior, sino que se refleja en sus actos y en el que el lado del *ser* no es un *ser para otro*. En la relación fisiognómica, el órgano es considerado también, ciertamente, como existencia reflejada en sí misma y que expresa la acción, pero este ser es un ser objetivo y el resultado de la observación fisonómica consiste en que la autoconciencia se enfrenta cabalmente a esta su realidad como a algo indiferente. Esta indiferencia desaparece por el hecho de que este ser reflejado en sí es él mismo *activo*; de este modo, aquel ser allí cobra una relación necesaria con aquél; y para que pueda actuar sobre el ser allí él mismo necesita tener un ser, pero no propiamente un ser objetivo, y debe ponerse de manifiesto como este órgano.

En la vida corriente, la cólera, por ejemplo, como una de esas

acciones interiores, se localiza en el hígado; Platón le atribuye, incluso, una función más alta, que es, según algunos, la más alta de todas, a saber, la profecía o el don de expresar de un modo irracional lo sagrado y lo eterno. Pero el movimiento que el individuo tiene en el hígado, en el corazón, etc. no puede considerarse como su movimiento totalmente reflejado en sí, sino que se halla en dichos órganos de tal modo que se ha plasmado ya en el cuerpo, como un ser allí animal que tiende a salir hacia el exterior.

Por el contrario, el *sistema nervioso* es la quietud inmediata de lo orgánico en su movimiento. Los *nervios* mismos son también, ciertamente, los órganos de la conciencia dirigida ya hacia el exterior; pero el cerebro y la médula espinal deben considerarse como la presencia inmediata de la autoconciencia, como presencia que permanece en sí —que no es objetiva ni tampoco se muestra hacia afuera. En tanto que el momento del ser que este órgano tiene es un *ser para otro*, un ser allí, es un ser muerto, no es ya la presencia de la autoconciencia. Pero este *ser en sí mismo* es, en cuanto a su concepto, una fluidez en la que se disuelven de un modo inmediato los círculos trazados en ella y no se expresa ninguna diferencia como algo *que es*. Sin embargo, como el espíritu mismo no es algo abstractamente simple, sino un sistema de movimientos en el que se diferencia, en momentos, pero permaneciendo él mismo libre en esta diferenciación, y como él estructura su cuerpo, en general, en diversas funciones, determinando cada parte singular solamente para una, cabe también representarse que el *ser* fluido de su ser *en* sí es un ser estructurado; y parece que ello debe ser representado así porque el *ser* reflejado en sí mismo del espíritu en el cerebro sólo es, a su vez, un término medio de su pura esencia y de su estructuración corporal, un término medio que, de este modo, debe participar de la naturaleza de ambos extremos y, por tanto, tomar del segundo, a su vez, la estructuración *que es*.

El ser orgánico-espiritual tiene, al mismo tiempo, el lado necesario de un ser allí *subsistente y estático;* dicho ser debe pasar a segundo plano como extremo del ser para sí y tener frente a sí como el otro extremo este ser *estático*, que será entonces el objeto sobre el que aquél actúa como causa. Ahora bien, si el cerebro y la médula espinal son aquel *ser para sí* corporal del espíritu, el cráneo y la columna vertebral son el otro extremo que se separa y añade, es decir, la cosa fija y quieta. Pero, en cuanto que cualquiera, si piensa en el lugar en que propiamente se localiza el ser allí del espíritu, piensa no en la espalda, sino solamente en la cabeza, podemos, en la investigación de un saber como el de que aquí se trata, contentarnos con esta

razón —que no es tan mala, en este caso— para circunscribir este ser allí al cráneo. Y si a alguno se le ocurriese pensar en la espalda por cuanto que también, a veces, el saber y la acción se *reciben* y *transmiten* a través de ella, esto nada probaría, por probar demasiado, en apoyo de que la médula espinal deba considerarse como sede del espíritu y la columna vertebral como contraimagen de su ser allí; esto nada probaría, porque probaría demasiado, pues cabe asimismo recordar que también son predilectas otras vías exteriores para alcanzar la actividad del espíritu, para estimularla o retenerla. Podemos, pues, si queremos, prescindir *con entera razón,* de la columna vertebral; y cabe también *construir* una doctrina de filosofía natural tan buena como muchas otras sosteniendo que el cráneo por sí solo no contiene los *órganos* del espíritu. En efecto, esto ha sido anteriormente eliminado del concepto de esta relación, tomando por ello el cráneo como lado del ser allí y, si no se debiera recordar el *concepto* de la cosa, la experiencia se encarga de enseñar que si se ve con el ojo como órgano, *no* se mata ni se roba, se hace poesía, etc. con el cráneo. Por tanto, debemos abstenernos de emplear la expresión *órgano* para designar aquella *significación* del cráneo de la que aún hemos de tratar. Pues aunque se suele decir que lo que importa en el hombre razonable no es la palabra, sino la *cosa,* ello no quiere decir que sea lícito designar una cosa con una palabra que no le corresponde; esto es una torpeza y, al mismo tiempo, un fraude: se supone y se pretexta no disponer de la *palabra* adecuada, ocultando que lo que falta es, de hecho, la cosa, es decir, el concepto; si éste se hallara presente, dispondría también de su palabra adecuada. Por el momento, hemos determinado solamente esto: que así como el cerebro es la cabeza viva, el cráneo es el *caput mortuum.*

[β) *Relación entre la forma del cráneo y la individualidad*]

Así, pues, en este ser muerto tendrían que darse los movimientos espirituales y los modos determinados del cerebro su representación de realidad externa, realidad que, sin embargo, es todavía en el individuo mismo. En cuanto a la relación entre estos movimientos espirituales y el cráneo, que, como ser muerto, no tiene el espíritu inmanente en sí mismo, se ofrece primeramente la relación establecida más arriba, la relación mecánica exterior, de tal modo que los órganos propiamente dichos —que son en el cerebro— expresan unas veces el cráneo en forma redonda y otras veces lo ensanchan o lo achatan o influyen sobre él de cualquier otro modo que uno se quiera representar. Siendo él mismo una parte del organismo, hay que pensar,

evidentemente, que el cráneo, al igual que cualquier otro hueso, ha tenido propia formación viva, por lo cual, así considerado, es más bién él el que presiona sobre el cerebro y da a éste su delimitación externa, para lo que se presta también por ser el más duro de los dos. Pero, aun con ello, la determinación de la actividad entre ambos se mantendría dentro de la misma relación; pues el hecho de que el cráneo sea lo determinante o lo determinado no hace cambiar para nada la conexión causal; únicamente que, entonces, el cráneo pasaría a ser el órgano inmediato de la autoconciencia, ya que en él se encontraría como *causa* el lado del *ser para sí*. Sin embargo, en cuanto que el *ser para sí*, como *vitalidad orgánica*, recae *en ambos* del mismo modo, desaparecería entre ellos, de hecho, la conexión causal. Este desarrollo de ambos respondería a una conexión interior y sería una armonía orgánica preestablecida que dejaría a los dos lados relacionados entre sí libres el uno con respecto al otro, dejando a cada uno de ellos su propia *figura*, a la que no necesitaría corresponder la figura del otro; ni, con mayor razón, la figura y la cualidad del uno con respecto a las del otro, a la manera como son libres entre sí la forma de la uva y el sabor del vino. Pero, como la determinación del *ser para sí* cae del lado del cerebro y la determinación del ser allí del lado del cráneo, hay que establecer *también* una conexión causal entre ellos dentro de la unidad orgánica; una relación necesaria entre ellos como lados exteriores el uno al otro; es decir, una relación a su vez exterior, por medio de la cual, por tanto, la *figura* de uno sería determinada por la del otro, y viceversa.

Pero, en lo que se refiere a la determinación en que el órgano de la autoconciencia sería causa activa con respecto al lado contrapuesto, cabe hablar de muy diversas maneras, ya que en estos modos de hablar se trata de la contextura de una causa considerada en cuanto a su ser allí *indiferente*, su figura y su magnitud, de una causa cuyo interior y ser para sí deben ser tales que no afecten para nada al ser allí inmediato. La autoformación orgánica del cráneo es, en primer lugar, indiferente con respecto a la influencia mecánica, y la relación que media entre estas dos relaciones, puesto que la primera es el relacionarse consigo misma, es cabalmente esta misma indeterminabilidad y carencia de límites. Además, aun cuando el cerebro acogiese en sí las diferencias del espíritu como diferencias que son y fuese una pluralidad de órganos internos que ocupasen diferente espacio —lo que contradice a la naturaleza, que da a los momentos del concepto una existencia propia y, por tanto, pone la *simplicidad fluida* de la vida orgánica *puramente en uno de los lados* y la *articulación* y *división* de ella, con sus diferencias, en el *otro* lado, de tal

modo que estas diferencias, tal como aquí deben ser entendidas, se muestran como cosas anatómicas particulares—, seguiría siendo indeterminado si un momento espiritual, según que fuese originariamente más fuerte o más débil, tuviera necesariamente que poseer, en el primer caso, un órgano cerebral *más extenso* y en el segundo *más contraído*, o si no tendría que ser más bien a la inversa. Y otro tanto cabría decir acerca de si el *desarrollo* del momento espiritual agranda o empequeñece el órgano, lo hace más pesado y más espeso o, por el contrario, más fino. Y, al permanecer indeterminada la contextura de la causa, quedará también indeterminada la manera como se ejerce la influencia sobre el cráneo, si dilatándolo o estrechándolo y contrayéndolo. Aunque determináramos esta influencia, tal vez, con mayor *precisión* que como un *estímulo*, seguirá siendo indeterminado si actúa a la manera de un emplasto de cantaridas, inflamatoriamente, o a la manera del vinagre, con acción reductoria. Para cada uno de estos pareceres cabría encontrar fundamentos plausibles, ya que la relación orgánica que en todos los casos interviene aquí permite tanto el uno como el otro y es indiferente con respecto a todo este entendimiento.

Pero la conciencia observadora no tiene por qué preocuparse tratando de determinar esta relación. Pues lo que, en todo caso, se halla en uno de los lados no es el cerebro como parte *animal*, sino el cerebro como *ser* de la individualidad *consciente de sí*. Esta, como carácter permanente y obrar consciente que se mueve a sí mismo, es *para sí y en* sí; a este ser para y en sí se enfrenta su realidad y su ser allí para otro; el ser para y en sí es la esencia y el sujeto que tiene en el cerebro un ser, que es *subsumido bajo aquella esencia* y que sólo cobra su valor por medio de la significación inmanente. Pero el otro lado de la individualidad consciente de sí, el lado de su existencia, es el *ser* como independiente y como sujeto, o como una *cosa*, a saber, un hueso; la *realidad y el ser allí del hombre es su hueso craneano*. He ahí la relación y el entendimiento que los dos lados de esta conexión tienen en la conciencia que los observa.

Ahora, esta conciencia tiene que ocuparse de la relación más determinada entre los dos lados; el hueso craneano tiene sin duda, en general, la significación de ser la realidad inmediata del espíritu. Pero la multilateralidad del espíritu da a su ser allí la correspondiente multivocidad; lo que se trata de obtener es la determinabilidad de la significación de los distintos lugares en que se divide este ser allí; y es necesario ver cómo en ellos se contiene la referencia a dicha significación. El cráneo no es un órgano de actividad, ni es tampoco un movimiento que hable; no se roba, se asesina, etc. con el cráneo,

ni cuando se cometen estos actos se altera su gesto en lo más mínimo, como en un gesto elocuente. Y este *que es* no tiene tampoco el valor de un *signo*. El semblante y el gesto, el tono de voz, como la columna o el poste plantados en una isla desierta, anuncian en seguida que tratan de suponer algo distinto de aquello que *sólo* de un modo inmediato *son*. Ellos mismos se manifiestan inmediatamente como signos, en cuanto encierran una determinabilidad que se remite a algo distinto por el hecho de que no les pertenece de un modo propio y peculiar. También, a la vista de un cráneo como el de Yorik en Hamlet se pueden ocurrir diversas cosas; pero el hueso craneano, considerado como para sí, es una cosa tan indiferente, tan escueta, que en él, inmediatamente, no puede verse ni suponerse nada más que él mismo; recuerda, evidentemente, al cerebro y su determinabilidad, al cráneo de otra formación, pero no a un movimiento consciente, en cuanto que no lleva impreso en él un semblante ni un gesto, ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente; pues es aquella realidad que debería presentar en la individualidad ese otro lado, el lado que no sería ya ser reflejado en sí mismo, sino un *ser* puramente *inmediato*.

Y como, además, el cráneo no se siente a sí mismo, parece desprenderse tal vez para él una significación más determinada a través de determinadas sensaciones que dieran a conocer por la vecindad lo que con el cráneo se supone; y en cuanto que un modo consciente del espíritu tiene su sentimiento en un determinado lugar del cráneo, tal vez esta zona indique, en su figura, ese modo del espíritu y su particularidad. A la manera como, por ejemplo, algunos, cuando concentran el pensamiento o, en general, cuando *piensan*, se quejan de sentir una tensión dolorosa en algún lugar de la cabeza, podría también ocurrir que el *robar*, el *asesinar*, el *hacer poesía*, etc., cada uno de estos actos, fuese acompañado de una sensación propia, que, además, debería estar localizada en una zona particular. Esta zona del cerebro, que de este modo se movería más y sería más activa, desarrollaría también, probablemente, más la zona vecina del cráneo; o bien ésta, por simpatía o por consenso, no permanecería inerte, sino que aumentaría o se reduciría o se modificaría del modo que fuese. Sin embargo, lo que hace esta hipótesis inverosímil es el hecho de que el sentimiento es, en general, algo indeterminado, y el sentimiento en la cabeza, en cuanto centro, podría ser el consentimiento universal de toda pasividad, de tal modo que con el cosquilleo o el dolor de cabeza del ladrón, el asesino o el poeta se mezclarían otros sentimientos que no sería fácil distinguir entre sí ni de otros que podrían llamarse meramente corpóreos, lo mismo que no es posible

determinar la enfermedad por el síntoma del dolor de cabeza, si restringimos su significación solamente a lo corpóreo.

En efecto, por cualquier lado que consideremos la cosa, desaparece toda relación mutua necesaria, como desaparece también toda indicación expresada por sí misma. Resta solamente, como necesaria, si la relación ha de establecerse, una libre armonía preestablecida *carente de concepto* en la correspondiente determinación de ambos lados, ya que uno de ellos *tiene que ser realidad carente de espíritu, una mera cosa.* Se hallarán, pues, cabalmente, de un lado, una multitud de zonas estáticas del cráneo y, de otro, una multitud de propiedades del espíritu, cuya variedad y determinación dependerán del estado de la psicología. Y cuanto más pobre sea la representación del espíritu, más facilitada se verá por este lado la cosa; pues, de una parte, menor será el número de las propiedades y, de otra, más aisladas, fijas y osificadas serán estas propiedades del espíritu y, de este modo, tanto más parecidas a las determinaciones óseas y tanto más comparables a ellas. Sin embargo, aunque se facilite en mucho por esta pobreza de la representación del espíritu, siempre quedará en ambos lados una cantidad muy grande de determinaciones, y ello hará que permanezca para la observación la contingencia total de sus relaciones. Si cada uno de los hijos de Israel tuviera que tomar de las arenas del mar, a las que todos ellos debían corresponder, el grano de arena del que es símbolo, la indiferencia y arbitrariedad que asignarían a cada uno de ellos el suyo serían tan grandes como las que suelen asignar a cada capacidad del alma, a cada pasión y a lo que también habría que tomar en consideración aquí, a los matices de los caracteres, de que acostumbran a hablar la psicología más sutil y el más sutil conocimiento del hombre, sus zonas craneanas y sus formas óseas. El cráneo del asesino no tiene este órgano o este signo, sino esta protuberancia; pero este asesino tiene, además, multitud de otras propiedades y de otras protuberancias y tiene, junto a éstas, partes hundidas; se puede elegir entre las protuberancias y las depresiones. Y, a su vez, su propensión al asesinato puede relacionarse con tales o cuales protuberancias o depresiones y éstas, por su parte, con tales o cuales propiedades, las que sean, pues ni el asesino es solamente esta abstracción de un asesino ni tiene solamente un abultamiento y una depresión. Por tanto, las observaciones que acerca de esto se hacen tienen exactamente el mismo valor que la lluvia del tendero o del ama de casa en relación con la feria y con la ropa puesta a secar. El tendero y el ama de casa podrían hacer también la observación de que llueve siempre que pasa este vecino o se saca a la mesa el asado de cerdo. Lo mismo que la lluvia es

indiferente a estas circunstancias, también para la observación es indiferente *esta* determinabilidad del espíritu con respecto a *este* ser determinado del cráneo. En efecto, de los dos objetos de este observar, el uno es un escueto *ser para sí*, una propiedad osificada del espíritu, lo mismo que el otro es un escueto *ser en sí*; y, siendo ambos cosas osificadas, cada uno de ellos es perfectamente indiferente con respecto a todo lo demás; a la gran protuberancia le es tan indiferente el que se halle en su vecindad un asesino como a éste el que la zona hundida se halle cerca de él.

Queda siempre, ciertamente, la *posibilidad* insalvable de que a una propiedad, pasión, etc. se halle conectada una protuberancia en cualquier zona. *Cabe representarse* al asesino con una gran protuberancia aquí, en esta zona del cráneo y al ladrón con otra allí. En este respecto, la frenología es todavía susceptible de una ampliación todavía mayor, pues por el momento parece limitarse solamente a la conexión de una protuberancia con una propiedad *en el mismo individuo*, de tal modo que éste posea ambas. Pero ya la frenología natural —pues necesariamente tiene que existir ésta, lo mismo que existe una fisiognómica natural— va más allá de este límite; no se limita a juzgar que un hombre astuto tiene una protuberancia grande como un puño detrás de la oreja, sino que se representa, además, que la esposa infiel tiene, no ella misma, sino su cónyuge, ciertas protuberancias en la frente. Del mismo modo, cabría *representarse* a quien vive bajo el mismo techo que el asesino o incluso a su vecino y, llevando la cosa más allá, a sus conclusiones, etc. con grandes protuberancias en cualquier zona del cráneo, del mismo modo que el coleóptero acariciado por el cangrejo que saltó sobre el asno y después, etc. Pero si la *posibilidad* se toma, no en el sentido de la posibilidad de la *representación*, sino de la posibilidad *interna* o del *concepto*, entonces el objeto es una realidad tal que es y debe ser una pura cosa y sin semejante significación, que sólo puede tener en la representación.

[γ) *Las dotes y la realidad*]

Si, a pesar de la indiferencia de ambos lados, el observador se entrega, sin embargo, a la obra de determinar relaciones, basándose para ello, en parte, en el fundamento racional universal de que *lo exterior es la expresión de lo interior*, y en parte apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales —que, aunque puedan tener, ciertamente, un carácter más simple que los humanos, es al mismo tiempo tanto más difícil decir cuál tienen, ya que para la representación de

cualquier hombre puede no resultar tan fácil adentrarse certeramente en la naturaleza de un animal—, el observador encontrará en la aseveración de las leyes que pretende haber descubierto una excelente *ayuda* en una diferencia que necesariamente tiene que saltarnos a la vista aquí. Se concederá, por lo menos, que el *ser* del espíritu no puede tomarse como algo sencillamente fijo e inmutable. El hombre es libre; se concederá que el ser *originario* es solamente un conjunto de *dotes* sobre las que el hombre puede mucho o que necesitan de circunstancias favorables para llegar a desarrollarse; es decir, que un ser *originario* del espíritu debe enunciarse también como algo que no existe como ser. Por tanto, si las observaciones se hallan en contradicción con aquello que a uno se le ocurre aseverar como ley; si se tratase del tiempo que hace coincidiendo con la feria o con la ropa puesta a secar, el tendero o el ama de casa podrían decir que *debiera propiamente* llover y que, sin embargo, se halla *presente* la *disposición* a ello; y lo mismo ocurre con las observaciones sobre el cráneo: con la observación de que este individuo *debiera* ser *propiamente* como el cráneo lo enuncia con arreglo a ley y de que tiene una *disposición originaria*, pero que no ha llegado a desarrollarse; esta cualidad no se halla *presente*, pero *debiera* estarlo. La *ley* y el *deber ser* se basan en la observación de la lluvia real y del sentido real en esta determinabilidad del cráneo; pero si la *realidad* no se halla presente, tanto vale la *posibilidad vacía*. Esta posibilidad, es decir, la no realidad de la ley establecida y, por ende, las observaciones que la contradicen, tienen que irrumpir cabalmente por el hecho de que la libertad del individuo y las circunstancias propicias al desarrollo son indiferentes con respecto al *ser* en general, tanto con respecto a este ser como interior originario cuanto como exterior osificado, y de que el individuo puede ser también algo distinto de lo que originariamente y en lo interior es y, con mayor razón aún, algo distinto de un hueso.

Estamos, por tanto, ante la posibilidad de que esta protuberancia o este hundimiento del cráneo sea tanto algo real como también solamente una *disposición* y una disposición, además, indeterminada con respecto a cualquier cosa, y de que el cráneo designe algo no real; vemos que conduce, como siempre, a una mala excusa y que puede invocarse en contra de aquello que precisamente trata de sostener. Vemos que la suposición se ve conducida por la naturaleza de la cosa a decir lo *contrario* de lo que tiene pos seguro, pero a decirlo de un modo *carente de pensamiento*; —a decir que por medio de este hueso se indica algo, pero *también* y del mismo modo que no se indica *nada*.

Lo que flota confusamente ante la suposición misma en esta excusa es el pensamiento verdadero, que cancela precisamente la suposición, de que el *ser* como tal no es en general la verdad del espíritu. Del mismo modo que ya la disposición es un *ser originario* que no toma parte en la actividad del espíritu, también el hueso es, a su vez, un ser de ese tipo. Lo que es sin la actividad espiritual es una cosa para la conciencia y hasta tal punto no es su esencia que es más bien lo contrario de ella y la conciencia sólo es *real* para sí mediante la negación y la cancelación de semejante ser. Por este lado, debe considerarse que se reniega totalmente de la razón cuando se quiere hacer pasar un hueso por el *ser allí real* de la conciencia; y eso es lo que se hace al considerarlo como lo exterior del espíritu, pues lo exterior es precisamente la realidad que es. Y de nada sirve decir que partiendo de este algo exterior no se hace *sino inferir* lo interior, que es algo *distinto* y que lo exterior no es lo interior mismo, sino solamente su *expresión*. En efecto, en la relación entre ambos recae precisamente del lado de lo interior la determinación de la *realidad que se piensa* y es *pensada* y del lado de lo exterior la *de la realidad que es*. Cuando, por tanto, se dice a un hombre: tú (tu interior) eres esto *porque* tu cráneo tiene tal o cual constitución, eso sólo quiere decir una cosa, y es que yo considero un hueso como *tu realidad*. La réplica a semejante juicio mediante una bofetada, a que nos referíamos a propósito de la fisiognómica, hace, ante todo, que las partes *blandas* pierdan su prestigio y sean desplazadas de su situación y sólo demuestra una cosa: que estas partes no son un *en sí* verdadero, no son la realidad del espíritu —aquí, la réplica debería ir, en rigor, hasta hundir el cráneo de quien así juzga, demostrando así de un modo tan de bulto como lo es su sabiduría que un hueso, para el hombre, no es nada *en sí*, y menos aún *su* verdadera realidad.

El tosco instinto de la razón consciente de sí rechazará sin examen semejante ciencia frenológica —rechazará este otro instinto observador de la razón que, habiendo llegado hasta el vislumbre *del conocimiento*, ha captado éste del modo carente de espíritu en que lo exterior es expresión de lo interior. Pero, cuanto más malo es el pensamiento menos resalta, a veces, en qué reside de un modo determinado su falla y tanto más difícil resulta aislarla. En efecto, el pensamiento se dice tanto más malo cuanto más pura y más vacía es la abstracción que vale como su esencia. Sin embargo, la oposición que aquí importa tiene como términos la individualidad consciente de sí y la abstracción de la exterioridad totalmente convertida en *cosa*, aquel ser interior del espíritu aprehendido como ser

fijo y carente de espíritu, contrapuesto cabalmente a tal ser. Pero, con ello, la razón observadora parece haber llegado, en efecto, a su punto culminante, a partir del cual debe necesariamente abandonarse a sí misma e invertirse, ya que sólo lo absolutamente malo lleva en sí la necesidad inmediata de invertirse. Del mismo modo, puede decirse del pueblo judío que precisamente por hallarse directamente ante las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos los pueblos; no es él mismo lo que en y para sí debiera ser, no es autoesencia, sino que la desplaza más allá de sí; y mediante esta enajenación se hace *posible* una existencia más alta, aquella en que podría recobrar en sí su objeto, existencia más alta que si hubiese permanecido quieto dentro de la inmediatez del ser; en efecto, el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo; pero esta oposición la forma el espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la enajenación de su ser para sí. Sin embargo, si semejante conciencia no llega a reflejarse, el término medio en que se mantiene es el vacío desventurado, por cuanto que lo que debería llenar ese vacío se ha convertido en un extremo rígido. Por donde esta última fase de la razón observadora es la peor de todas, pero ello mismo hace necesaria su inversión.

[*Conclusión. La identidad de coseidad y razón*]

Una ojeada de conjunto sobre la serie de relaciones que hemos venido considerando y que constituyen el contenido y el objeto de la observación muestra que ya en su *primer modo*, en la observación de las relaciones de la naturaleza inorgánica *desaparece* ante ella *el ser sensible*; los momentos de su relación se presentan como puras abstracciones y como conceptos simples que debieran estar firmemente unidos con el ser allí de las cosas, pero este ser allí se pierde, de tal modo que el momento se muestra como puro movimiento y como universal. Este proceso libre acabado en sí mismo retiene la significación de algo objetivo, pero surge como un *uno*; en el proceso de lo inorgánico, lo uno es lo interior no existente; y como uno existente es lo orgánico. Lo uno se enfrenta, como ser para sí o esencia negativa, a lo universal, se sustrae a esto y permanece libre para sí, de tal modo que el concepto, realizado [*realisiert*] solamente en el elemento de la singularización absoluta no encuentra en la existencia [*Existenz*] orgánica su verdadera expresión de ser allí *como universal*, sino que permanece algo exterior o, lo que es lo mismo, un *interior* de la naturaleza orgánica. El proceso orgánico sólo es libre *en sí*, pero no lo es *para sí mismo*; en el *fin* entra el ser para sí de su

libertad, *existe* como otra esencia, como una sabiduría consciente de ella misma, que es fuera de aquél. La razón observadora se vuelve, por tanto, a esta sabiduría, al espíritu, al concepto existente como universalidad o al fin existente como fin; y su propia esencia es de ahora en adelante, para ella, el objeto.

Se vuelve primeramente hacia su pureza; pero, en tanto que es aprehensión del objeto que se mueve en sus diferencias como un algo que es, las *leyes del pensamiento* se convierten para ella en relaciones de lo permanente con lo permanente; ahora bien, como el contenido de estas leyes no es más que un conjunto de momentos, se pierden todas ellas en lo uno de la autoconciencia. Este nuevo objeto, tomado asimismo como *lo que es*, es la autoconciencia *singular y fortuita*; por tanto, el observar se mantiene dentro del espíritu supuesto y de la relación fortuita entre la realidad consciente y la inconsciente. El objeto es en sí solamente la necesidad de esta relación; por tanto, la observación lo aborda de cerca y compara su realidad volitiva y activa con su realidad reflejada en sí y que se limita a considerar, que es ella misma una realidad objetiva. Este exterior, aunque sea un lenguaje del individuo, que éste tiene en sí mismo, es, al mismo tiempo, como signo, algo indiferente con respecto al contenido que debiera designar, lo mismo que lo que se pone como el signo es indiferente con respecto a esto.

De este lenguaje mudable la observación retorna, por tanto, finalmente, al *ser fijo* y enuncia de acuerdo con su concepto que la exterioridad, no como órgano ni tampoco como lenguaje y como signo, sino como cosa *muerta*, es la realidad exterior e inmediata del espíritu. Lo que ha sido superado de la primerísima observación de la naturaleza inorgánica, a saber, el que el concepto debiera hallarse presente como cosa, es instaurada por este modo final de la observación de tal manera que convierte la realidad del espíritu mismo en una cosa o, expresado a la inversa, da al ser muerto la significación del espíritu. De este modo, la observación llega al punto de enunciar lo que era nuestro concepto de ella, a saber, que la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad objetiva. No se trata de decir con ello, ciertamente, que el espíritu, que se representa como un cráneo, sea enunciado como cosa; en este pensamiento no debe ir implicado ningún materialismo, como se le llama, sino que el espíritu debe ser más bien algo distinto de este hueso; pero el que *es* no significa, a su vez, sino que es una *cosa*. Si el *ser* como tal o el ser cosa es predicado del espíritu, ello es, por tanto, la verdadera expresión de que el espíritu *es* algo tal como *un hueso*. Hay que considerar, por consiguiente, de la más alta importancia el que

se haya encontrado la verdadera expresión del hecho de que se diga puramente del espíritu que *es*. Cuando, por lo demás, se dice del espíritu que *es*, que tiene *un ser*, que es una *cosa*, una *realidad* singular, no se *supone* con ello algo que pueda verse o tomarse en la mano, tropezarse con ello, etc., pero sí se *dice* eso; y lo que en verdad se dice se expresa, por tanto, al decir que *el ser del espíritu es un hueso*.

Este resultado tiene, ahora, una doble significación, que es, en primer lugar, su significación verdadera, en la medida en que es un complemento del resultado del precedente movimiento de la autoconciencia. La autoconciencia desventurada se ha enajenado su independencia y ha pugnado para convertir su *ser para sí* en *cosa*. Ha retornado con ello de la autoconciencia a la conciencia, es decir, a la conciencia para la que el objeto es un *ser*, una *cosa*; pero esto, lo que es cosa, es la autoconciencia, es, por tanto, la unidad del yo y del ser, la *categoría*. En tanto que el objeto es determinado así para la conciencia, *ella tiene razón*. La conciencia, lo mismo que la autoconciencia, *es en sí* propiamente razón; pero solamente de la conciencia para la que el objeto se ha determinado como la categoría puede decirse que *tiene* razón —pero algo distinto de esto es todavía el saber qué es la razón. La categoría, que es la unidad *inmediata* del *ser* y de lo *suyo*, tiene necesariamente que recorrer ambas formas, y la conciencia observadora es precisamente aquella ante la que la categoría se presenta en la forma del *ser*. En su resultado, esta conciencia expresa aquello cuya certeza carente de conciencia es como proposición —como la proposición que radica en el concepto de la razón. Esta proposición es el *juicio infinito* según el cual el sí mismo es una cosa —un juicio que se supera a sí mismo. A través de este resultado se añade, por tanto, a la categoría, algo determinado, el que es esta oposición que se supera. La *pura* categoría, que es para la conciencia en la forma del *ser* o de la *inmediatez*, es el objeto todavía *no mediado*, solamente *presente*, y la conciencia un comportamiento asimismo no mediado. El momento de aquel juicio infinito es el tránsito de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad*. Por tanto, el objeto presente se determina como un objeto negativo y la conciencia como la autoconciencia con respecto a él, o la categoría, que ha recorrido la forma del *ser* en el observar, se pone ahora en la forma del ser para sí; la conciencia no quiere ya *encontrarse de un modo inmediato*, sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad. *Ella misma* es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar solamente le importaban las cosas.

La otra significación del resultado es la que ya hemos conside-

rado, la de la observación carente de concepto. Esta observación no sabe captarse y expresarse más que enunciando sin más como la *realidad* de la autoconciencia el hueso, tal y como éste se encuentra como cosa sensible, que, al mismo tiempo, no pierde su objetividad para la conciencia. Pero no tiene tampoco claridad alguna de conciencia acerca de esto que dice, y no capta su proposición en la determinabilidad de su sujeto y predicado y en la relación entre ellos, y menos aún en el sentido del juicio infinito que se resuelve a sí mismo y del concepto. En virtud de una autoconciencia del espíritu más profunda que se manifiesta aquí como una honestidad natural, se oculta más bien la ignominia del pensamiento escueto carente de concepto que consiste en tomar un hueso por la realidad de la autoconciencia y lo adorna, con la misma carencia de pensamiento, intercalando en él diversas relaciones de causa y efecto, de signo, órgano, etc., que aquí no tienen ningún sentido, y disimulando lo que esta proposición tiene de tajante mediante las distinciones que de ella se derivan.

Las fibras cerebrales y otras cosas por el estilo, consideradas como el ser del espíritu, son ya una realidad pensada, puramente hipotética —no la realidad que *es allí*, sentida, vista y verdadera; cuando son *allí*, cuando son vistas, son objetos muertos y ya no valen como el ser del espíritu. Pero la objetividad propiamente dicha debe ser una realidad *inmediata, sensible*, de tal modo que el espíritu es puesto en ella como muerto, como real —pues el hueso es lo muerto, en tanto que es en lo vivo mismo. El concepto de esta representación es que la razón es para ella misma *toda coseidad*, incluso la coseidad *puramente objetiva misma*; pero es esto *en el concepto*, o solamente el concepto es su verdad; y cuanto más puro sea el concepto mismo, más desciende y se degrada para convertirse en una vana representación, si su contenido es como representación y no como concepto —si el juicio que se supera a sí mismo no se toma con la conciencia de esta su infinitud, sino como una proposición permanente y su sujeto y predicado valen cada uno de ellos para sí, fijándose el sí mismo como sí mismo, la cosa como cosa, a pesar de que lo uno debe ser lo otro. La razón, esencialmente el concepto, se escinde de un modo inmediato en sí mismo y en su contrario, oposición que precisamente por ello se supera de un modo igualmente inmediato. Pero, ofreciéndose así como el sí mismo y como su contrario y manteniéndose así firmemente en el momento totalmente singular de este desdoblamiento, es aprehendida irracionalmente; y cuanto más puros sean los momentos de ella, más tajante será la manifestación de este contenido, el cual o bien será solamente para la conciencia

o bien será ingenuamente enunciado por ella. La *profundidad* que el espíritu extrae del interior, pero que sólo empuja hasta llevarla a su *conciencia representativa*, para dejarla en ésta —y la *ignorancia* de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar.

B. LA REALIZACION DE LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL POR SÍ MISMA

La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, *para la autoconciencia la cosa* es *en sí* la realidad objetiva. No es ya la certeza *inmediata* de ser toda realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es *la autoconciencia misma*. Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es *independiente;* pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza es la que ahora tiene que elevarse ante él a verdad; lo que vale para ella, el que sea *en sí* y en su certeza interior, debe entrar en su conciencia y llegar a ser *para ella.*

[1. *La dirección inmediata del movimiento de la conciencia de sí; el reino de la ética*]

Cuáles serán las estaciones universales de esta realización lo caracteriza ya, en general, la comparación con el camino recorrido hasta aquí. En efecto, lo mismo que la razón observadora repetía en el elemento de la categoría el movimiento de la *conciencia*, a saber, la certeza sensible, el percibir y el entendimiento, la razón recorrerá también de nuevo el doble movimiento de la *autoconciencia* y pasará de la independencia a su libertad. Primeramente, esta razón activa sólo es consciente de sí misma como un individuo y debe, como

tal, postular y hacer brotar su realidad en el otro; en segundo lugar, al elevarse su conciencia a universalidad, deviene razón *universal* y es consciente de sí como razón, como un en y para sí ya reconocido, que aúna en su pura conciencia toda autoconciencia; es la esencia espiritual simple, que, al llegar al mismo tiempo a la conciencia, es la *sustancia real* dentro de la cual las formas anteriores retornan como a su fundamento, de tal modo que sólo son, con respecto a éste, momentos singulares de su devenir, que aunque se desgajan y se manifiestan como figuras propias, de hecho sólo tienen *ser allí* y *realidad* en cuanto sostenidas por dicho fundamento, y sólo tienen su verdad en tanto que son y permanecen en él mismo.

Si tomamos en su realidad [*Realität*] esta meta que es el *concepto* que ha nacido ya *para nosotros* —a saber, la autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene precisamente en ella su verdad— o si destacamos este espíritu todavía interior como la sustancia que ha llegado ya hasta su ser allí, se abre en este concepto *el reino de la ética*. Este no es, en efecto, otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de los individuos; una autoconciencia en sí universal que es a sí tan real en otra conciencia, que tiene esta perfecta independencia o es una cosa para ella y que precisamente en esto es consciente de la *unidad* con el otro y sólo en esta unidad con esta esencia objetiva es autoconciencia. Esta *sustancia* ética en la *abstracción de la universalidad* es solamente la ley *pensada*, pero es también, de un modo no menos inmediato, *autoconciencia* real, o es el *hábito ético*. Y, a la inversa, la conciencia *singular* es solamente este uno que es, en tanto que es consciente de la conciencia universal en su singularidad como su propio ser, en cuanto que su obrar y su existencia son el hábito ético universal.

En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad [*Realität*] consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coseidad* de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo. La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí, que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia inpendiente, sino que son también *para sí mismos*; son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta

sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que este universal es, a su vez, su *acción* como esencias singulares o la obra producida por ellas.

El obrar y afanarse *puramente singulares* del individuo se refieren a las necesidades que éste tiene como esencia natural, es decir, como *singularidad que es.* Si incluso estas sus funciones más corrientes no se reducen a la nada, sino que tienen realidad, ello se debe al médium universal que sostiene al individuo, al *poder* del todo el pueblo. Pero el individuo no encuentra, en general, en la sustancia universal solamente esta *forma de subsistencia* de su actuar, sino también, igualmente, *su contenido;* lo que el individuo hace *es* la capacidad y el hábito ético universales de todos. Este contenido, en tanto que se singulariza totalmente está, en su realidad, circunscrito dentro del actuar de todos. El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente,* un trabajo *universal,* lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente;* el todo se convierte en obra suya *como totalidad,* obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación *positiva* del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la *negación* de sí mismo. Esta unidad del ser para otro o del hacerse cosa y del ser para sí, esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y leyes de su pueblo; pero esta esencia inmutable que es no es sino la expresión de la individualidad singular misma que parece contrapuesta a ella; las leyes expresan lo que cada *singular es* y *hace;* el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva *universal,* sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos. Por tanto, solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad que es más que a sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí. Intuyo en todos que son para sí mismos solamente esta esencia independiente, como lo soy yo; intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos.

En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra

expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima *de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*.

[2. *El movimiento inverso contenido en esta dirección; la esencia de la moralidad*]

Sin embargo, de esta dicha que consiste en haber alcanzado su destino y vivir en él ha salido fuera la autoconciencia, que primeramente sólo de un modo *inmediato* y *de acuerdo con el concepto* es espíritu, aunque también podríamos decir que aún no lo ha alcanzado, pues ambas cosas podrían decirse del mismo modo.

La razón *tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha*; pues sólo *en sí* o de un modo *inmediato* es la vida de un pueblo libre la *eticidad real* [*real*], o es una eticidad *que es*, con lo cual este espíritu universal es también él mismo un espíritu singular y la totalidad de las costumbres y las leyes una sustancia ética *determinada*, que sólo en el momento superior, a saber, en la *conciencia de su esencia*, se despoja de la limitación, y sólo en este reconocimiento, pero no inmediatamente en su ser, tiene su verdad absoluta; en este ser es, en parte, una sustancia limitada y, en parte, la limitación absoluta consistente precisamente en que el espíritu es en la forma del *ser*.

Además, la conciencia *singular*, tal como tiene de un modo inmediato su existencia en la eticidad real [*real*] o en el pueblo, es una confianza firme, en la que el espíritu no se ha resuelto en sus momentos *abstractos* y que, por tanto, no se sabe tampoco como *ser para sí* como pura *singularidad*. Pero, cuando llega a este pensamiento, como necesariamente tiene que llegar, se pierde esta unidad *inmediata* con el espíritu o su *ser* en él, pierde su confianza; *aislada* para sí, la conciencia singular es para sí misma la esencia, y no ya el espíritu universal. El *momento de esta singularidad de la autoconciencia* es, ciertamente, en el espíritu universal mismo, pero sólo como una magnitud llamada a desaparecer, que, al surgir para sí, se disuelve también de un modo inmediato en aquél y llega a la conciencia solamente como confianza. Al ser fijado así —y todo momento, por ser un momento de la esencia, tiene necesariamente que llegar él mismo a presentarse como esencia—, el individuo se ha enfrentado a las leyes y a las costumbres; éstas sólo son un pensa-

miento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad; y el individuo es para sí, como este yo, la verdad viva.

O bien la autoconciencia *no ha alcanzado aún esta dicha* de ser la sustancia ética, el espíritu de un pueblo. Pues, al retornar de la observación, el espíritu no se ha realizado todavía, por el momento, como tal y por sí mismo; sólo se ha puesto como esencia *interior* o como la abstracción. O es primeramente de modo *inmediato*; pero lo que es de modo inmediato es un *singular*; es la conciencia práctica, que avanza hacia el mundo con que se ha encontrado con el fin de duplicarse en esta determinabilidad de un singular, de engendrarse a sí mismo como un éste en tanto que su contraimagen que es y de devenir consciente de esta unidad de su realidad con la esencia objetiva. La conciencia práctica tiene la certeza de esta unidad; da por valedero que esta unidad se halla ya presente *en sí* o que se halla ya presente esta coincidencia de sí y de la coseidad, pero que sólo llegará a devenir *para ella* a través de ella misma o que su hacer es también el *encontrar* aquella unidad. Y, como esta unidad se llama *dicha*, este individuo será enviado, así, por su espíritu al mundo *a la búsqueda de su dicha*.

Así, pues, *si* la verdad de esta autoconciencia racional es para nosotros la sustancia ética, para ella se encuentra aquí el comienzo de su experiencia ética del mundo. Visto por el lado de que no ha llegado aún a la sustancia ética, este movimiento impulsa hacia ella; y lo que en ella se supera son los momentos singulares que la autoconciencia racional considera válidos como aislados. Estos momentos tienen la forma de un querer inmediato o de un *impulso natural*, el cual alcanza su satisfacción, que es a su vez el contenido de un nuevo impulso. Pero, vista la cosa por el lado de que la autoconciencia ha perdido la dicha de ser en la sustancia, estos impulsos naturales se hallan unidos a la conciencia de su fin como el verdadero destino y esencialidad; la sustancia ética ha descendido a un predicado carente del sí y cuyos sujetos vivos son los individuos que tienen que cumplir su universalidad por sí mismos y velar ellos mismos por su destino. Por tanto, en aquella significación, aquellas figuras son el devenir de la sustancia ética y la preceden; en esta otra, la siguen y revelan a la autoconciencia cuál es su destino; de acuerdo con el primer lado, en el movimiento en que se experimenta cuál es su verdad, se pierde la inmediatez o la tosquedad de los impulsos y el contenido de éstos pasa a ser un contenido más alto; en cambio, por este otro lado, lo que se pierde es la falsa representación de la conciencia que pone su destino en aquellos impulsos. Según aquel lado, la *meta* que los impulsos alcanzan es la sustancia ética inmediata; en cam-

bio, según éste, es la conciencia de la misma, una conciencia que ella sabe como su propia esencia; y en este sentido, sería este movimiento el devenir de la moralidad, de una figura superior a aquélla. Sin embargo, estas figuras constituyen, al mismo tiempo, solamente un lado de su devenir, a saber, aquel que cae en el *ser para sí* o en el que la conciencia supera *sus fines*, y no el lado con arreglo al cual surge de la sustancia misma. Y como estos momentos no pueden tener todavía la significación de ser convertidos en fines en oposición con la eticidad perdida, valen aquí, ciertamente, según su contenido espontáneo, y la meta hacia la que impulsan es la sustancia ética. Pero, al hallarse más cerca de nuestros tiempos, aquella forma de los mismos momentos bajo la que se manifiestan después que la conciencia ha perdido su vida ética y repite en su búsqueda aquellas formas, se los puede representar aquí más bien en la expresión de este modo.

La autoconciencia, que primero es solamente el concepto del espíritu, aborda este camino en la determinabilidad de ser ella misma la esencia como espíritu singular; y su fin es, por tanto, el de darse la realización como un singular y el de gozar de sí mismo como tal, en ella.

En la determinación de ser ella misma la esencia como *lo que es para sí*, esta autoconciencia es la *negatividad* del otro; en su conciencia, ella misma se enfrenta, por tanto, como lo positivo, a algo que ciertamente *es*, pero que tiene para ella la significación de algo que no es en sí; la conciencia se manifiesta escindida en esta realidad encontrada y en el *fin* que cumple mediante la superación de dicha realidad y que convierte en realidad en vez de aquélla. Pero su primer fin es su *inmediato ser para sí* abstracto o el intuirse a sí misma, como *este individuo*, en otro, o intuir otra autoconciencia como sí misma. La experiencia de lo que es la verdad de este fin eleva a la autoconciencia a un plano más alto y se convierte a partir de ahora en fin de ella, en cuanto que es al mismo tiempo *universal* y tiene *la ley de un modo inmediato* en ella misma. Pero, al cumplir esta *ley* de su *corazón*, experimenta que la esencia *singular* no se mantiene aquí, sino que el bien sólo puede cumplirse mediante el sacrificio de ella, y la autoconciencia deviene *virtud*. La experiencia que ésta hace no puede ser otra que la de que su fin está ya cumplido en sí, de que la dicha se encuentra de un modo inmediato en la acción misma y de que la misma acción es el bien. El concepto de toda esta esfera, de que la coseidad es el *ser para sí* del espíritu mismo, deviene su movimiento para la autoconciencia. Al encontrarlo, la autoconciencia es, pues, para sí misma realidad [*Realität*], como indi-

vidualidad que se expresa de modo inmediato, que no encuentra ya resistencia en una realidad contrapuesta y para la que solamente esta expresión misma es objeto y fin.

a. EL PLACER Y LA NECESIDAD

La autoconciencia, que se es a sí en general la *realidad* [*Realität*], tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente sólo tiene *para sí* y que no es aún algo que es; el *ser* se enfrenta a ella como una realidad otra que la suya; y aquélla tiende a intuirse como otra esencia independiente llevando a cabo plenamente su ser para sí. Este *primer fin* es llegar a ser consciente de sí, como esencia singular, en la otra autoconciencia o hacer a este otro sí mismo; la autoconciencia tiene la certeza de que *en sí* este otro es ya ella misma. En tanto se ha elevado a su *ser para sí* desde la sustancia ética y el ser quieto del pensamiento, deja tras sí como una sombra gris, llamada a desaparecer, la ley de lo ético y del ser allí, los conocimientos de la observación y la teoría; pues esto es más bien un saber de algo cuyo ser para sí y cuya realidad son otros que los de la autoconciencia. No ha penetrado en ello el espíritu que parece celestial de la universalidad del saber y el obrar, en el que enmudecen la sensación y el goce de la singularidad, sino el espíritu terrenal, para el que sólo vale como la verdadera realidad el ser que es la realidad de la conciencia singular.

> Desprecia al entendimiento y a la ciencia,
> Que son del hombre los supremos dones.
> Se ha entregado en brazos del demonio
> Y tiene necesariamente que perecer.*

Se precipita, pues, hacia la vida y lleva hacia su cumplimiento la pura individualidad, en la cual surge. Más que a construir su dicha, se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato. Las sombras de la ciencia, las leyes y los principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad desaparecen como una niebla carente de vida, que no puede asumirla con la certeza de su realidad [*Realität*]; la autoconciencia toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta lo toma.

* Cita ligeramente modificada de unos versos del *Fausto* de Goethe, parte 1ª, escena de Fausto y el discípulo.

[1. *El placer*]

Su acción es solamente con arreglo a uno de sus momentos una acción de *apetencia*; no tiende a la cancelación de toda la esencia objetiva, sino solamente a la forma de su ser otro o de su independencia, que es una apariencia carente de esencia, pues *en sí* vale para la autoconciencia como la misma esencia o su mismeidad. El elemento en el que subsisten, indiferentes e independientes el uno con respecto al otro, la apetencia y su objeto, es el *ser allí vivo;* el goce de la apetencia supera esta existencia, en tanto corresponde a su objeto. Pero aquí este elemento, que da a ambos realidad particular, es más bien la categoría, un ser que es esencialmente un ser *representado*; es, por tanto, la *conciencia* de la independencia —ya sea la conciencia natural o la conciencia educada en o para un sistema de leyes y que mantiene a los individuos cada uno para sí. En sí, esta separación no es para la autoconciencia, que sabe la otra como *su propia* mismeidad. Llega, pues, al goce del *placer*, a la conciencia de su realización, en una conciencia que se manifiesta como independiente, o llega a la intuición de la unidad de ambas autoconciencias independientes. Alcanza su fin, pero experimenta precisamente en ello lo que es la verdad del mismo. Se concibe como *esta esencia singular que es para sí*, pero la realización de este fin es, a su vez, la superación de él; pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como *esta autoconciencia singular*, sino más bien como *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como *universal*.

[2. *La necesidad*]

El placer gozado tiene, sin duda, la significación positiva de haber devenido *sí mismo* como autoconciencia objetiva, pero también la significación negativa de haberse superado a *sí mismo*; y, como la autoconciencia sólo concebía su realización en la primera de las dos significaciones, su experiencia entra como contradicción en su conciencia, donde la realidad alcanzada de su singularidad ve cómo es aniquilada por la *esencia* negativa, que, carente de realidad, se enfrenta vacía a aquélla y es, sin embargo, la potencia que la devora. Esta esencia no es otra cosa que el *concepto* de lo que esta individualidad es en sí. Sin embargo, ésta es todavía la más pobre figura del espíritu que se realiza *a sí mismo*; pues no es ante sí sino la *abstracción* de la razón o la *inmediatez* de la *unidad* del ser *para sí* y del ser *en sí*; su esencia sólo es, por tanto, la categoría *abstracta*. Sin em-

bargo, no tiene ya la forma del ser *inmediato, simple*, como el espíritu observador, en que es el *ser* abstracto o, puesto como algo extraño, la *coseidad* en general. En esta coseidad entran, aquí, el ser para sí y la mediación. Por tanto, la individualidad surge, ahora, como un *círculo* cuyo contenido es la pura relación desarrollada de las esencialidades simples. La realización alcanzada por esta individualidad sólo consiste, por consiguiente, en que haya hecho salir este círculo de abstracciones del confinamiento de la autoconciencia simple al elemento del *ser para ella* o del despliegue objetivo. Por tanto, lo que en el placer que se goza se convierte para la autoconciencia en *objeto* como su esencia es el despliegue de aquellas esencialidades vacías, de la pura unidad, de la pura diferencia y de su relación; fuera de esto, el objeto que la individualidad experimenta como su *esencia* no tiene otro contenido. Es lo que se llama la *necesidad*; pues la necesidad, el *destino*, etc. es precisamente aquello de lo que no sabe decirse *qué* hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el puro concepto absoluto mismo intuido como *ser*, la *relación* simple y vacía, pero incontenible e indestructible, cuya obra es solamente la nada de la singularidad. La necesidad es esta *cohesión firme*, porque lo coherente son las puras esencialidades o las abstracciones vacías; unidad, diferencia y relación son categorías cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino solamente en relación con su contrario y que, por tanto, no pueden desglosarse. Se refieren la una a la otra por medio de su *concepto*, pues son los puros conceptos mismos; y esta *relación absoluta* y este movimiento abstracto constituyen la necesidad. Por tanto, la individualidad solamente singular que sólo empieza teniendo por contenido el concepto puro de la razón, en vez de haberse precipitado de la teoría muerta a la vida, lo que ha hecho más bien ha sido precipitarse solamente a la conciencia de la propia carencia de vida y sólo participa de sí como la necesidad vacía y extraña, como la realidad *muerta*.

[3. *La contradicción en la autoconciencia*]

El tránsito se opera de la forma del *uno* a la forma de la *universalidad*, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro *ser para sí* que ha rechazado la comunidad con *otros*, al *puro* contrario, que es con ello un *ser en sí* igualmente abstracto. Esto se manifiesta, así, de tal modo que el individuo se ha limitado a ir al fondo y la absoluta esquivez de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad, igualmente dura, pero continua. Por cuanto que el individuo es, como conciencia, la unidad de sí mismo y de su contrario, este ir

al fondo sigue siendo para él, es su fin y su realización, lo mismo que la contradicción entre lo que *para él* era la esencia y lo que es la esencia *en sí;* el individuo experimenta el doble sentido que lleva implícito lo que obra, a saber, el haber *tomado* su vida; tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte.

Este *tránsito* de su ser vivo a la necesidad carente de vida se manifiesta ante él, por tanto, como una inversión sin mediación alguna. Lo mediador tenía que ser aquello en que ambos lados formaban una unidad, en que la conciencia, por tanto, reconocía un momento en el otro, reconocía su fin y su obrar en el destino y su destino en su fin y su obrar, reconocía *su propia esencia* en esta *necesidad.* Pero esta unidad es para esta conciencia precisamente el placer mismo o el sentimiento *simple, singular,* y el tránsito del momento de este su fin al momento de su verdadera esencia es, para esta conciencia, un puro salto a lo contrapuesto; en efecto, estos momentos no se contienen y entrelazan en el sentimiento, sino solamente en el puro sí mismo, que es un universal o el pensamiento. La conciencia se ha convertido, pues, más bien en un enigma por medio de su experiencia, en la que debía devenir para él su verdad y las consecuencias de sus actos no son para él sus actos mismos; lo que le sucede no es *para ella* la experiencia de lo que es *en sí,* el tránsito no es un mero cambio de forma del mismo contenido y la misma esencia, representados una vez como contenido y esencia de la conciencia y otra vez como objeto o esencia *intuida* de sí misma. Por consiguiente, la *necesidad abstracta* vale, pues, como la *potencia* solamente negativa y no concebida de la *universalidad,* contra la que se estrella la individualidad.

Hasta aquí llega la manifestación de esta figura de la autoconciencia; el momento final de su existencia es el pensamiento de su pérdida en la necesidad o el pensamiento de ella misma como una esencia absolutamente *extraña* a sí. Pero la autoconciencia ha sobrevivido *en sí* a esta pérdida; pues esta necesidad o esta pura universalidad es *su propia* esencia. Esta reflexión de la conciencia en sí, la necesidad de saberse como *sí misma,* es una nueva figura de la autoconciencia.

b. LA LEY DEL CORAZÓN Y EL DESVARÍO DE LA INFATUACIÓN

Lo que en verdad es la necesidad en la autoconciencia es lo que ella es para su nueva figura, en la que es ella misma como lo necesario; sabe que tiene *inmediatamente* en sí lo *universal* o la *ley,* la cual, en virtud de esta determinación según la cual es de modo *inmediato*

en el ser para sí de la conciencia, se llama la *ley* del *corazón*. Esta figura, al igual que la anterior, es *para sí*, como *singularidad*, esencia; pero es más rica por la determinación según la cual este ser *para sí* vale para ella como necesario o universal.

Así, pues, la ley que es de modo inmediato lo propio de la autoconciencia o un corazón, pero que tiene en él una ley, es el *fin* que esta autoconciencia tiende a realizar. Y hay que ver si su realización corresponderá a este concepto y si la autoconciencia experimentará en ella esta ley suya como la esencia.

[1. *La ley del corazón y la ley de la realidad*]

A este corazón se enfrenta una realidad; pues en el corazón la ley comienza siendo solamente *para sí*, aún no se ha realizado y es, por tanto, al mismo tiempo, algo *otro* que el concepto. Y este otro se determina así como una realidad que es lo contrapuesto a lo que ha de realizarse y, con ello, la *contradicción de la ley* y de la *singularidad*. Es, por tanto, de una parte, una ley que oprime a la individualidad singular, un orden del mundo violento que contradice a la la ley del corazón, y, de otra parte, una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón, sino que se somete a una necesidad extraña. Esta realidad, que se manifiesta *frente a* la figura actual de la conciencia, no es, como claramente se ve, otra cosa que la anterior relación desdoblada de la individualidad y de su verdad, la relación de una cruel necesidad opresora de la individualidad. Por eso, *para nosotros*, el movimiento anterior se enfrenta a la nueva figura, porque, habiendo brotado ésta en sí de él, el momento de que proviene es, por tanto, necesario para ella; pero ante ella este momento se manifiesta como algo *previamente encontrado*, ya que ella no tiene ninguna conciencia de su *origen* y la esencia ante ella es más bien el ser *para sí misma* o el ser lo negativo con respecto a este en sí positivo.

Esta individualidad tiende, pues, a superar esta necesidad que contradice a la ley del corazón, al igual que el padecer provocado por ella. Esto hace que la individualidad no sea ya la frivolidad de la figura anterior, que sólo apetecía el placer singular, sino la seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia *excelente* y en el logro del *bien de la humanidad*. Lo que ella realiza es la ley misma y su placer es, por tanto, al mismo tiempo, el placer universal de todos los corazones. Ambas cosas son *inseparables* para ella; su placer lo ajustado a la ley, y la realización de la ley de la humanidad universal la preparación de su

placer singular. En efecto, dentro de ella misma son una unidad, de modo *inmediato*, la individualidad y lo necesario; la ley es ley del corazón. La individualidad aún no se ha desplazado de su sitio, y la unidad de ambos no se ha realizado aún a través del movimiento mediador entre ellos, no es todavía el producto de la disciplina. La realización de la esencia inmediata *no disciplinada* vale como la presentación de su excelencia y como el logro del bien de la humanidad.

Por el contrario, la ley que se opone a la ley del corazón se halla separada del corazón y es una ley libre para sí. La humanidad que le pertenece no vive en la venturosa unidad de la ley con el corazón, sino en un estado cruel de escisión y sufrimiento o, por lo menos, de privación del goce *de sí misma* en el *acatamiento* de la ley y de falta de conciencia de la propia excelencia en su *transgresión*. Por hallarse aquel orden coercitivo divino y humano escindido del corazón, es para éste una *apariencia* llamada a perder lo que todavía conserva asociado a él: el poder y la realidad. Puede, en cuanto a su *contenido*, coincidir tal vez, de un modo contingente, con la ley del corazón, en cuyo caso ésta pueda tolerarlo; pero lo esencial, para él, no es el puro ajustarse a la ley como tal, sino el hecho de que el corazón encuentre en ello la conciencia *de sí mismo*, que él *se* satisfaga en ello. Allí donde el contenido de la necesidad universal no coincida con el corazón, tampoco en cuanto a su contenido será nada en sí y deberá ceder a la ley del corazón.

[2. *La introducción del corazón en la realidad*]

El individuo *cumple*, pues, la ley de su corazón; ésta deviene *orden universal*, y el placer se convierte en una realidad en y para sí conforme a ley. Pero, en esta realización, la ley ha huido, de hecho, del corazón; se ha convertido de modo inmediato simplemente en la relación que debía ser superada. La ley del corazón deja de ser ley del *corazón* precisamente al realizarse. En efecto, cobra en esta realización la forma del *ser* y es ahora una potencia *universal* para la que *este* corazón es indiferente, por donde el individuo, por el hecho de *establecer su propio* orden, deja de encontrarlo como el orden suyo. Por tanto, con la realización de su ley no hace surgir *su* ley, sino que, en tanto que la realización es *en sí* la suya y es, no obstante, para él una realización extraña, lo que hace es enredarse en el orden real, en un orden que es para él, además, una potencia superior no sólo extraña, sino incluso hostil. Con su obrar, el individuo se pone *en* o, mejor dicho, *como* el elemento universal de la realidad que es, y sus actos deben ellos mismos, con arreglo a su sentido, tener el valor

de un orden universal. Pero, con ello, el individuo queda *libre* de sí mismo, se desarrolla para sí como universalidad y se depura de la singularidad; el individuo que sólo quiere reconocer la universalidad bajo la forma de su inmediato ser para sí no se reconoce, por tanto, en esta libre universalidad, a la vez que, sin embargo, pertenece a ella, pues es su obrar. Este obrar tiene, por tanto, la significación inversa de *contradecir* al orden universal, pues sus actos deben ser actos de *su propio* corazón singular, y no una realidad universal libre; y, al mismo tiempo, el individuo ha *reconocido*, de hecho, esta realidad universal, ya que el obrar tiene el sentido de poner su esencia como *realidad libre*, es decir, de reconocer la realidad como su propia esencia.

Mediante el concepto de su obrar, el individuo ha determinado más de cerca el modo como se vuelve contra él la universalidad real a la que se ha entregado. Sus actos pertenecen como *realidad* a lo universal; pero el contenido de ellos es la propia individualidad, que pretende mantenerse como este *singular* contrapuesto a lo universal. No se trata, aquí, de establecer una ley determinada cualquiera, sino que es la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad lo que debe elevarse a ley y el pensamiento que debe tener validez: en lo que es ley *tiene* que reconocerse a sí mismo *todo corazón*. Pero, solamente el corazón de este individuo ha puesto su realidad en sus actos, que expresan para él *su ser para sí* o *su placer*. Estos actos deben valer de un modo inmediato como lo universal; es decir, son en verdad algo particular, que reviste solamente la forma de la universalidad: su contenido *particular* debe, *como tal*, valer en tanto que universal. De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la *de otro*; y precisamente con arreglo a la ley universal según la cual todos deben encontrar su corazón en lo que es ley, se vuelven contra la realidad que este *individuo* propone lo mismo que se volvían contra la suya propia. Y así como, primeramente, el individuo abominaba solamente de la ley rígida, ahora encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres, y abomina de ellos.

En cuanto que esta conciencia sólo conoce la universalidad como *inmediata* y la necesidad como necesidad del *corazón*, desconoce la naturaleza de la realización y de la eficiencia, desconoce que la realización, como lo *que es*, es en su verdad más bien lo *universal en sí*, en lo que desaparece la singularidad de la conciencia que se confía a ella para *ser* esta *singularidad* inmediata; por tanto, en vez de este *su ser* alcanza en el ser la enajenación *de sí misma*. Pero, aquello

en que no se reconoce no es ya la necesidad muerta, sino la necesidad como animada por la individualidad universal. Tomaba este orden divino y humano que encontraba vigente por una realidad muerta en la cual, no sólo ella misma, que se fija como este corazón que es para sí y contrapuesto a lo universal, sino tampoco los otros, pertenecientes a este orden, tendrían la conciencia de ellos mismos; por el contrario, encuentra a este orden animado por la conciencia de todos y como ley de todos los corazones. Hace la experiencia de que la realidad es un orden animado, y lo experimenta precisamente en el obrar, precisamente por el hecho de que realiza la ley de su corazón; en efecto, esto no significa sino que la individualidad se convierte ella misma en objeto como universal, pero un objeto en el que no se reconoce.

[3. *La rebelión de la individualidad, o el desvarío de la infatuación*]

Por tanto, lo que para esta figura de la autoconciencia brota de su experiencia como lo verdadero *contradice* a lo que ella es *para sí*. Ahora bien, lo que ella es para sí tiene ello mismo, para esta figura, la forma de la universalidad absoluta, y es la ley del corazón que esto forme una unidad inmediata con la autoconciencia. Al mismo tiempo, el orden subsistente y vivo es, asimismo, su *propia esencia* y su propia obra, no hace surgir nada fuera de este orden; y forma igualmente una unidad inmediata con la autoconciencia. Ésta pertenece, así, a una esencialidad duplicada y contrapuesta, contradictoria en sí misma y estremecida en lo más íntimo. La ley de *este* corazón es solamente aquella en que la autoconciencia se reconoce a sí misma. Pero el orden universal vigente ha devenido también, mediante la realización de aquella ley, su propia *esencia* y su propia *realidad*; por tanto, lo que en su conciencia se contradice es en ambos casos, para ella, bajo la forma de la esencia y de su propia realidad.

Por cuanto que la conciencia de sí expresa este momento de su decadencia consciente y en él el resultado de su experiencia, se muestra como esta inversión interior de sí misma, como la demencialidad de la conciencia, para la que su esencia es de un modo inmediato no-esencia y su realidad de un modo inmediato no realidad. La demencialidad no puede considerarse como si, en general, algo carente de esencia se tuviese por esencial y algo no real por real, de tal modo que lo que para uno es esencial o real no lo fuese para otro y que la conciencia de la realidad y de la no realidad o de la esencialidad y la no esencialidad se bifurcasen. Cuando algo es, de hecho y en general, real y esencial para la conciencia, pero no lo es para mí,

tengo al mismo tiempo en la conciencia su nulidad, puesto que yo soy conciencia en general, la conciencia de su realidad —y en cuanto que ambas cosas se hallan fijadas, esto forma una unidad, que es el desvarío en general. Pero en esto solamente un *objeto* es demencial para la conciencia, y no la conciencia como tal, en y para sí misma. Pero, en el resultado de la experiencia a que aquí se ha llegado, la conciencia, en su ley, se ha hecho consciente *de sí misma* como de esto real; y, al mismo tiempo, por cuanto que esta misma esencialidad, esta misma realidad se le ha *enajenado*, se ha hecho consciente, como autoconciencia, como realidad absoluta, de su no realidad, o ambos lados valen para ella, con arreglo a su contradicción de un modo inmediato, como *su esencia*, que es, por tanto, demencial en lo más íntimo.

Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia de mantenerse contra su destrucción, y ello es así porque arroja fuera de sí la inversión que la conciencia misma es y se esfuerza en ver en ella un otro y en enunciarla como tal. Enuncia, por tanto, el orden universal como una inversión de la ley del corazón y de su dicha, manejada por sacerdotes fanáticos y orgiásticos déspotas y sus servidores, quienes, humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación, y como si ellos hubiesen inventado esta inversión, esgrimiéndola para la desventura sin nombre de la humanidad defraudada. Llevada de este desvarío demencial, la conciencia proclama la *individualidad* como lo determinante de esta inversión y esta demencia, pero una individualidad *ajena* y *fortuita*. Pero es el mismo corazón o *la singularidad de la conciencia que pretende ser inmediatamente universal* el causante de esta inversión y esta locura, y sus actos sólo consiguen que esta contradicción llegue a su *conciencia*. En efecto, la ley del corazón es para él lo verdadero, algo meramente *supuesto*, que no ha afrontado, como el orden vigente, la luz del día, sino que, lejos de ello, se derrumba al mostrarse ante ésta. Esta ley suya debía tener *realidad*; en ello, es fin y esencia para él la ley como *realidad*, como *orden vigente*; pero, de un modo inmediato, la *realidad*, precisamente la ley como *orden vigente*, es para él más bien la nulidad. Y lo mismo, su *propia* realidad, *el corazón mismo* como singularidad de la conciencia, es él mismo la esencia; pero, el fin que persigue es poner su realidad como lo *que es*; por consiguiente, lo que para él es inmediatamente esencia es más bien su sí mismo como no-singular, o lo que es para él el fin, como ley, y precisamente en ello como una universalidad, que él pueda ser para su conciencia misma. Este concepto suyo se convierte,

mediante su obrar, en un objeto; por tanto, experimenta su sí mismo más bien como lo no-real y la no-realidad como su realidad. No se trata, pues, de una individualidad contingente y extraña, sino que, en sí, en todos los respectos es precisamente este corazón lo invertido y lo que invierte.

Pero, si la individualidad inmediatamente universal es lo invertido y lo que invierte, este orden universal, que es la ley de todos los *corazones*, es decir, de lo invertido, es en sí mismo y en igual grado lo invertido, como la furiosa demencialidad lo proclamaba. Este orden universal muestra ser la *ley* de todos los corazones, de una parte, en la resistencia que la ley de un corazón encuentra en los otros singulares. Las leyes subsistentes son defendidas contra la ley de un individuo, porque no son una necesidad carente de conciencia, vacía y muerta, sino universalidad y sustancia espirituales, en las que viven como individuos y son conscientes de ellos mismos aquellos en quienes esas leyes tienen su realidad; de tal modo que, aunque se quejen de este orden como si fuese en contra de la ley interior y aunque mantengan en contra de él las suposiciones del corazón, se atienen de hecho a él como a su esencia, y lo pierden todo cuando este orden se les arrebata o si ellos mismos se colocan fuera de él. Y, siendo precisamente en esto en lo que consisten la realidad y el poder del orden público, éste se manifiesta, por tanto, como la esencia igual a sí misma y universalmente animada, y la individualidad como la forma de él. Pero este orden es, de otra parte, lo invertido.

En efecto, por ser este orden la ley de todos los corazones y por ser todos los individuos, de modo inmediato, este universal, es dicho orden una realidad que sólo es la realidad de la individualidad *que es para sí misma* o del corazón. La conciencia que establece la ley de su corazón experimenta, por tanto, resistencia por parte de otros, porque esa ley contradice a las leyes *también singulares* de sus corazones; y éstos, en su resistencia, no hacen otra cosa que establecer y hacer válida su propia ley. Lo *universal* que está presente sólo es, por tanto, una resistencia universal y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa. Así, pues, lo que parece ser el *orden* público no es sino este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de las demás. Este orden es el *curso del mundo*, la apariencia de una marcha permanente, que sólo es una *universalidad supuesta* y cuyo

contenido es más bien el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución.

Si consideramos estos dos lados del orden universal en su mutua relación, vemos que la última universalidad tiene por contenido la individualidad inquieta, para la que la suposición o la singularidad es ley, lo real no-real y lo no-real real. Pero es también, al mismo tiempo, el *lado de la realidad* del orden, pues es el lado al que pertenece el *ser para sí* de la individualidad. El otro lado es lo *universal* como esencia *quieta*, pero precisamente por ello sólo como un *interior*, del que no puede decirse que no sea nada, pero que no es, sin embargo, ninguna realidad y que sólo puede llegar a ser, a su vez, real mediante la superación de la individualidad que se ha arrogado la realidad. Esta figura de la conciencia, consistente en llegar a ser en la ley, en lo verdadero y bueno *en sí*, no como la singularidad, sino solamente como *esencia*, y el saber la individualidad como lo invertido y lo que invierte, debiendo, por tanto, sacrificar la singularidad de la conciencia, es la *virtud*.

c. LA VIRTUD Y EL CURSO DEL MUNDO

[1. *La vinculación de la autoconciencia con lo universal*]

En la primera figura de la razón activa, la autoconciencia era ella misma pura individualidad y frente a ella se hallaba la universalidad vacía. En la segunda, las dos partes de la contraposición tenían en ellas cada uno de *los dos* momentos, ley e individualidad; pero uno de ellos, el corazón, era su unidad inmediata y el otro su contraposición. Aquí, en la relación entre la virtud y el curso del mundo, ambos términos son, cada uno a su vez la unidad y contraposición de estos momentos o un movimiento de la ley y la individualidad, la una con respecto a la otra, pero un movimiento contrapuesto. Para la conciencia de la virtud lo *esencial* es la *ley* y la individualidad lo que hay que superar, tanto, por consiguiente, en su conciencia misma como en el curso del mundo. En aquella conciencia, la propia individualidad debe disciplinarse bajo lo universal, bajo lo que es en sí lo verdadero y el bien; pero permanece así todavía conciencia personal; la verdadera disciplina sólo es el sacrificio de la personalidad total, como garantía de que la conciencia no permanece todavía vinculada a singularidades. En este sacrificio singular, la individualidad es cancelada, al mismo tiempo, *en el curso del mundo*, pues es también un momento simple, común a ambos términos. En el curso del mundo, la individualidad se comporta de modo inverso

a como se ponía en la conciencia virtuosa, a saber, se hace esencia y, en cambio, supedita a sí misma el bien y lo verdadero *en sí*. Además, para la virtud el curso del mundo no es solamente este universal *invertido por la individualidad*, sino que el *orden* absoluto es también un momento común, aunque en el curso del mundo no se halla presente para la conciencia como *realidad que es*, sino que es solamente su *esencia interior*. Este orden absoluto no tiene, propiamente, que ser producido por la virtud, pues la producción es, como *acción*, conciencia de la individualidad, y ésta más bien tiene que ser superada; pero, mediante esta superación es, por así decirlo, como si se dejase lugar al *en sí* del curso del mundo para que éste pueda entrar en sí y para sí mismo en la existencia.

El contenido *universal* del curso real del mundo se ha dado ya; considerado más de cerca no es, a su vez, otra cosa que los dos movimientos precedentes de la autoconciencia. De ellos ha brotado la figura de la virtud; y, como esos movimientos son su origen, son anteriores a ella; pero la figura de la virtud tiende a superar su origen y a realizarse [*realisieren*] o a devenir *para sí*. El curso del mundo es, por tanto, de una parte, la individualidad singular que busca su placer y su goce, pero que al proceder así encuentra su decadencia y satisface de este modo lo universal. Pero esta satisfacción misma, al igual que los demás momentos de esta relación, son una figura y un movimiento invertidos de lo universal. La realidad es solamente la singularidad del placer y del goce y lo universal, en cambio, lo contrapuesto a ella, una necesidad que es sólo la figura vacía de lo universal, una reacción puramente negativa y una acción carente de contenido. El otro momento del curso del mundo es la individualidad, que pretende ser ley en y para sí y que, llevada de esta pretensión, trastorna el orden establecido; es cierto que la ley universal se mantiene en contra de esta infatuación y no surge ya como algo vacío y contrapuesto a la conciencia, no como una necesidad muerta sino como *necesidad en la conciencia misma*. Pero, cuando existe como la relación *consciente* de la realidad absolutamente contradictoria es la demencia; y cuando esa ley universal es como realidad *objetiva* es la inversibilidad en general. Lo universal se presenta, pues, evidentemente, en los dos lados, como la potencia de su movimiento; pero la *existencia* de esta potencia es sólo la inversión universal.

[2. *El curso del mundo, como la realidad de lo universal en la individualidad*]

De la virtud debe ahora recibir lo universal su verdadera realidad, mediante la superación de la individualidad, del principio de la inversión; el fin que persigue la virtud es, pues, el invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera. Esta esencia verdadera es, primeramente, en el curso del mundo, como su *en sí*; no es aún real, y la virtud, por tanto, se limita a *creerlo*. Esta creencia tiende a elevarla a algo visible, pero sin gozar de los frutos de su trabajo y de su sacrificio. En efecto, en tanto que es *individualidad*, es el *acto* de la lucha que entabla con el curso del mundo; pero su fin y su esencia verdadera es la conquista de la realidad del curso del mundo; la existencia del bien que de este modo se efectúa es, así, la cesación de su *obrar* o de la *conciencia* de la individualidad. Cómo se sostiene esta lucha misma, qué experimenta en ella la virtud y si el curso del mundo sucumbe por el sacrificio que la virtud asume, mientras que la virtud triunfa, son cosas que tienen que decidirse con arreglo a la naturaleza de las *armas* vivientes manejadas por los luchadores. Pues estas armas no son otra cosa que la *esencia* de los luchadores mismos, la cual surge solamente para ellos dos mutuamente. Sus armas se desprenden ya, así, de lo que en sí se halla presente en esta lucha.

Lo *universal* es, para la conciencia virtuosa, verdadero en la *fe* o *en sí*, no es aún una universalidad real, sino *abstracta*; en esta conciencia misma es *como fin*, y en el curso del mundo *como interior*. Y es cabalmente en esta determinación como lo universal se presenta en la virtud para el curso del mundo, pues la virtud *quiere* primero llevar a cabo el bien y no da todavía al bien mismo como realidad. Esta determinabilidad puede considerarse también de tal modo que, en tanto que el bien surge en la lucha contra el curso del mundo, se presente así como lo que es para *un otro*, como algo que no es *en y para sí mismo*, pues de otro modo no pretendería darse su verdad, ante todo, mediante el sojuzgamiento de su contrario. Que es primeramente *para un otro* significa lo mismo que antes se mostraba del bien en la consideración contrapuesta, a saber, que es primeramente una *abstracción* que sólo tiene realidad en la relación, y no en y para sí.

El bien o lo universal, tal como aquí surge, es aquello a que se llama *dones, capacidades, fuerzas*. Es un modo de ser de la espiritualidad en que esto se representa como un universal, que para ser animado y cobrar movimiento necesita del principio de la individua-

lidad y tiene en ésta su *realidad*. Este principio, en tanto que es en la conciencia de la virtud, *aplica bien* este universal, pero en tanto que es en el curso del mundo lo *aplica mal* —es un instrumento pasivo gobernado por la mano de la libre individualidad, indiferente en cuanto al uso que de él se hace y del que puede también abusarse para hacer surgir una realidad que es su destrucción; una materia carente de vida y sin independencia propia, que puede conformarse de este modo o del otro, e incluso para su propia ruina.

Y, en tanto que este universal se halla del mismo modo a la disposición de la conciencia de la virtud y del curso del mundo, no es posible percatarse de si, así pertrechada, la virtud vencerá sobre el vicio. Las armas son las mismas; son estas capacidades y estas fuerzas. Es cierto que la virtud ha depositado su fe en la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, como un ardid para caer sobre las espaldas del enemigo en el transcurso de la lucha y llevar *en sí* a este fin a su consecución, de tal modo que, de hecho, para el caballero de la virtud su propio *obrar* y su lucha son, en rigor, una finta que él no *puede* tomar en serio —puesto que pone su verdadera fuerza en el hecho de que el bien es *en y para sí mismo*, es decir, se cumple por sí mismo—, finta que tampoco *debe* dejar que sea tomada en serio. Pues lo que vuelve contra el enemigo y encuentra vuelto contra sí y que expone a que se desgaste y se deteriore tanto en él mismo como en su enemigo, no debe ser el bien mismo, por cuya preservación y cumplimiento lucha, sino que lo que aquí se expone son solamente los dones y capacidades indiferentes. Sin embargo, éstas no son, de hecho, otra cosa que precisamente aquel mismo universal carente de individualidad que debe mantenerse y realizarse por medio de la lucha. Pero, al mismo tiempo, este universal es *ya realizado* de un modo inmediato por el concepto mismo de la lucha; es el *en sí*, lo *universal*; y su realización sólo significa que es *al mismo tiempo para un otro*. Los dos lados más arriba indicados, con arreglo a cada uno de los cuales lo universal devenía una abstracción, *no son ya*, ahora, lados *separados*, sino que en la lucha y por medio de ella el bien aparece puesto al mismo tiempo en ambos modos. Pero la conciencia virtuosa entra en la lucha con el curso del mundo como con algo contrapuesto al bien; lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia, en esta lucha, es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad y que es para otro, o como el *bien real*. Así, pues, allí donde la virtud prende en el curso del mundo hace siempre blanco en aquellos puntos que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inseparablemente confundido en todas las mani-

festaciones del curso del mundo como el *en sí* de él y tiene también su existencia en la realidad de la misma; el curso del mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud. Y estas existencias [*Existenzen*] del bien y, con ello, relaciones inviolables, son todos los momentos que la virtud debería atacar en ella y sacrificar. El luchar sólo puede ser, por tanto, una fluctuación entre el mantener y el sacrificar; o más bien diríamos que no puede caber ni sacrificio de lo propio ni transgresión de lo extraño. La virtud no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa de mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, sino que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes nobles del bien por el cual se ha lanzado a la lucha.

Por el contrario, para este enemigo la esencia no es el *en sí*, sino la *individualidad;* su fuerza es, por tanto, el principio negativo para el que nada hay de subsistente y absolutamente sagrado, sino que puede afrontar y soportar la pérdida de todo y cada uno. Esto hace que la victoria sea segura, tanto en él mismo como por medio de la contradicción en que su adversario se enreda. Lo que en la virtud es *en sí* en el curso del mundo sólo es para él; éste es libre de todo momento que para la virtud es firme y al que se halla vinculada. El curso del mundo tiene un tal momento en su poder, por el hecho de que para él sólo vale como un momento que puede tanto superar como dejar subsistente; y con ello tiene también en su poder al caballero virtuoso firme en ese momento. Este no puede desembarazarse de él como de un manto en que se envolviese exteriormente y liberarse de él, dejándolo atrás, pues ese momento es para él la esencia que no puede entregarse.

Finalmente, por lo que se refiere al ardid por medio del cual puede el *en sí bueno* atacar astutamente por la espalda al curso del mundo, esta esperanza es en sí nula. El curso del mundo es la conciencia despierta, cierta de sí misma, que no se deja atacar por la espalda, sino que da frente a todos los lados, pues es de tal modo que todo es *para él*, que todo está *ante él*. En cambio, el *en sí* bueno lo es *para* su adversario y es, así, en la lucha que hemos visto; y en tanto que es no *para él*, sino *en sí*, es el instrumento pasivo de las dotes y capacidades, la materia carente de realidad; representado como existencia, sería una conciencia durmiente que permanecería atrás, no se sabe dónde.

[3. *La individualidad, como la realidad de lo universal*]

La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo porque su fin es, de hecho, la *esencia* abstracta no-real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa sobre lo *diferente*, que reside solamente en las palabras. La virtud pretendía consistir en llevar al bien a la *realidad* mediante el *sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la *realidad* no es, él mismo, sino el lado de la *individualidad*. El bien debería ser lo que es *en sí* y contraponerse a lo que *es*, pero el *en sí* es más bien, tomado según su realidad y verdad, el *ser mismo*. El *en sí* es, ante todo, la *abstracción de la esencia* con respecto a la realidad; pero la abstracción es precisamente lo que no es verdadero, sino que sólo es *para la conciencia*; es decir es él mismo aquello que es llamado *real*; pues lo real es lo que esencialmente es *para un otro*, o es el *ser*. Pero la conciencia de la virtud descansa sobre esta diferencia entre el *en sí* y el *ser*, que no tiene verdad alguna. El curso del mundo debería ser la inversión del bien, porque tenía como principio la *individualidad*; sin embargo, ésta es el principio de la *realidad*, pues precisamente ella es la conciencia por medio de la cual lo *que es en sí* es también *para un otro*; el curso del mundo invierte lo inmutable, pero lo invierte, de hecho, desde la *nada de la abstracción en el ser de la realidad*.

El curso del mundo vence, pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud; vence sobre la virtud para la que la abstracción carente de esencia es la esencia. Pero no vence sobre algo real [*Reales*], sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; —tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un modo determinado este contenido: que el individuo que pretexta obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera como una esencia excelente; —es una inflación que agranda su cabeza y la de otros; pero la agranda hinchándola de vacío. La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo y como su fin un *bien real ya existente*; no iba, pues, dirigida contra la realidad como una *inversión universal* y contra un *curso del mundo*. En cambio, ésta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de las palabras, pri-

vada de aquel contenido. Esta vacuidad de la retórica en lucha contra el curso del mundo se pondría en seguida en evidencia si se debiera decir lo que su retórica significa; —por eso *se la presupone como conocida*. La exigencia de decir esto que es conocido se cumpliría bien con un nuevo torrente de retórica o bien se le contrapondría la referencia al corazón, que dice *interiormente* lo que aquello significa; es decir, se confesaría, *de hecho*, la impotencia de decirlo. La nulidad de dicha retórica parece haber adquirido también certeza, de un modo no consciente, en cuanto a la cultura de nuestra época, por cuanto ha desaparecido todo interés de toda la masa de aquella fraseología y del modo de pavonearse con ellos; pérdida que encuentra su expresión en el hecho de que sólo produce hastío.

Por tanto, el resultado que surge de esta contraposición consiste en que la conciencia se desembaraza como de un manto vacío de la representación de un bien *en sí* que no tendría aún realidad alguna. La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal. Y, con esta experiencia, desaparece el medio de hacer surgir el bien mediante el *sacrificio* de la individualidad; pues la individualidad es precisamente *la realización* de lo que es en sí; y la inversión cesa de ser considerada como una inversión del bien, pues es más bien precisamente la inversión de éste, como mero fin en la realidad [*Realität*]: el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal.

Pero, de hecho, se vence también de este modo y desaparece lo que se enfrentaba como *curso del mundo* a la conciencia de lo que es en sí. El *ser para sí* de la individualidad se contraponía allí a la esencia o a lo universal y se manifestaba como una realidad separada del *ser en sí*. Pero, en cuanto que se ha mostrado que la realidad es la unidad inseparable con lo universal, se demuestra que el *ser para sí* del curso del mundo, lo mismo que el *en sí* de la virtud sólo es un *modo de ver*, y nada más. La individualidad del curso del mundo puede muy bien suponer que sólo *obra* para *sí* o de un modo *egoísta*; es mejor de lo que ella supone, su obrar es al mismo tiempo un obrar que es *en sí*, un obrar *universal*. Cuando obra egoístamente, simplemente no sabe lo que hace; y cuando asegura que todos los hombres obran de modo egoísta, simplemente afirma que los hombres no tienen conciencia de lo que es el obrar. Cuando la individualidad obra *para sí*, esto es precisamente el hacer surgir a la realidad lo que primeramente no era más que lo que es *en sí*. Así, pues, el fin del *ser para sí* que se supone contrapuesto al *en sí* —sus vacuas mañas lo mismo que sus sutiles explicaciones, que saben poner de relieve por

doquier el egoísmo, han desaparecido asimismo, al igual que el fin del *en sí* y su retórica.

Por tanto, el *obrar* y el *afanarse de la individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es* lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la realidad del proceso de la individualidad.

C. LA INDIVIDUALIDAD QUE ES PARA SÍ REAL [*REELL*] EN Y PARA SÍ MISMA

La autoconciencia ha captado ahora el concepto de sí, que primeramente era sólo el que nosotros teníamos de ella, a saber, ha captado el concepto según el cual es en la certeza de sí misma toda realidad; y, a partir de ahora, el fin y la esencia es, para ella, la compenetración dotada de movimiento de lo universal —de las dotes y capacidades— con la individualidad. Los momentos singulares de esta plenitud y compenetración *anterior a la unidad* en la que se han conjuntado son los fines hasta aquí considerados. Han desaparecido como abstracciones y quimeras pertenecientes a aquellas primeras figuras huecas de la autoconciencia espiritual y que tienen su verdad solamente en el ser supuesto del corazón, de la presuntuosidad y las palabras, pero en la razón, que ahora, segura en y para sí de su realidad, no trata ya de hacerse surgir primeramente como *fin* por *oposición* a la realidad que inmediatamente es, sino que tiene como objeto de su conciencia la categoría como tal. Se ha superado, en efecto, la determinación *de lo que es para sí* o de la autoconciencia *negativa*, en que la razón aparecía; esa *autoconciencia se encontraba* con una *realidad* que sería lo negativo de ella misma y a través de cuya superación y sólo así realizaría su *fin*. Pero, por cuanto que *fin* y *ser en sí* han resultado ser lo mismo que el *ser* para *otro* y la *realidad encontrada*, la verdad no se separa ya de la certeza, dando lo mismo que el fin puesto se tome por la certeza de sí mismo y su realización por la verdad o que el fin se tome por la verdad y la realidad por la certeza; sino que la esencia y el fin es en y para sí mismo la certeza de la misma realidad [*Realität*] inmediata, la compenetración del *en sí* y el *para sí*, de lo universal y la individualidad; el obrar es en él mismo su verdad y su realidad, y la *presentación* o la *proclamación de la individualidad* es para este obrar fin en y para sí mismo.

Con este concepto, la autoconciencia ha retornado, por tanto, a sí, desde las determinaciones contrapuestas que la categoría tenía

para ella y para su comportamiento, como autoconciencia primero observadora y luego activa. Ahora, tiene la pura categoría misma como su objeto, o es la categoría que ha devenido consciente de ella misma. Ha ajustado, pues, las cuentas con sus figuras anteriores; éstas yacen en el olvido tras ella y no se enfrentan como el mundo con que se ha encontrado, sino que se desarrollan solamente dentro de ella misma, como momentos transparentes. Sin embargo, en su conciencia se desdoblan todavía como un *movimiento* de momentos distintos, que aún no se han conjuntado en su unidad sustancial. Pero la conciencia de sí mantiene en *todos* ellos la unidad simple del ser y del sí mismo, unidad que es su *género*.

La conciencia se ha despojado, así, de toda oposición y de toda condición de su obrar; sale lozana fuera *de sí*, y no tiende hacia *un otro*, sino hacia *sí misma*. Por cuanto que la individualidad es la realidad en ella misma, la *materia* del actuar y el *fin* del obrar son en el obrar mismo. El obrar presenta, por tanto, el aspecto del movimiento de un círculo que por sí mismo se mueve libremente en el vacío, que tan pronto se amplía como se estrecha sin verse entorpecido por nada y que, perfectamente satisfecho, juega solamente en sí mismo y consigo mismo. El elemento en que la individualidad presenta su figura tiene la significación de limitarse puramente a acogerla; es simplemente la luz del día bajo la cual pretende mostrarse la conciencia. El obrar no altera nada ni va contra nada; es la pura forma de la traducción del *no ser visto* al *ser visto*, y el contenido que así sale a la luz y se presenta no es otra cosa que lo que tiene ya en sí este obrar. Es *en sí*; ésta es su forma como unidad *pensada*; y es *real* —ésta es su forma como *unidad que es*; él mismo es *contenido* solamente en esta determinación de la simplicidad con respecto a la determinación de su tránsito y de su movimiento.

a. EL REINO ANIMAL DEL ESPIRITU Y EL ENGAÑO, O LA COSA MISMA

Esta individualidad en sí real sigue siendo, ante todo, una individualidad *singular* y *determinada*; la realidad absoluta como la que se sabe es, por tanto, tal como ella es consciente de sí, la realidad *universal abstracta*, que, sin cumplimiento y sin contenido, es solamente el pensamiento vacío de esta categoría. Debemos ver ahora cómo este concepto de la individualidad en sí misma real se determina en sus momentos y cómo le entra en la conciencia su concepto de ella misma.

[1. *El concepto de la individualidad, como individualidad real*]

El concepto de esta individualidad, como ella en tanto que tal es para sí misma toda la realidad, es primeramente *resultado*; la individualidad no ha presentado aún su movimiento y su realidad [*Realität*] y es puesta aquí de modo *inmediato* como *simple ser en sí*. Pero la negatividad, que es lo mismo que se manifiesta como movimiento, es en el *simple en sí* como *determinabilidad*; y el *ser* o el simple en sí deviene un determinado ámbito. La individualidad aparece, por tanto, como naturaleza originaria determinada, —como naturaleza *originaria*, porque *es en sí*, y como originaria *determinada*, porque lo negativo es en el *en sí*, y esto es por ello una cualidad. Sin embargo, esta limitación del ser *no puede limitar la acción* de la conciencia, pues ésta es aquí un perfecto relacionarse *consigo misma*; la relación con otro, que sería la limitación de la misma conciencia es superada. La determinabilidad originaria de la naturaleza es, por tanto, solamente principio simple, —un elemento universal transparente en el que la individualidad permanece libre e igual a sí misma, del mismo modo que despliega allí sin entorpecimiento sus diferencias y es pura relación mutua consigo misma en su realización. Lo mismo ocurre con la vida animal indeterminada, que infunde su hálito de vida, digamos, al elemento del agua, del aire o de la tierra y, en ellos, a su vez, a principios más determinados, imbuyendo en ellos todos sus momentos, pero manteniéndolos en su poder a despecho de aquella limitación del elemento y manteniéndose a sí misma en su uno, con lo que sigue siendo, en tanto que esta organización particular, la misma vida animal universal.

Esta *naturaleza* determinada originaria de la conciencia, en ella libre y totalmente permanente, se manifiesta como el *contenido* inmediato y el único propio de lo que para el individuo es el fin; es, ciertamente un contenido *determinado*, pero en general sólo es *contenido* en tanto que consideramos aisladamente el ser *en sí*; pero, en verdad, es la realidad [*Realität*] penetrada por la individualidad, la realidad tal como la conciencia, como singular, la tiene en ella misma y que se pone primeramente como lo *que es* y no todavía como lo que actúa. Sin embargo, para el obrar aquella determinabilidad, de una parte, no es una limitación que trate de sobrepasar porque, considerada como cualidad que es, es el simple color del elemento en que se mueve; y, de otra parte, la negatividad sólo es *determinabilidad* en el ser; pero el *obrar* no es en sí mismo otra cosa que la negatividad; por tanto, en la individualidad que actúa la negatividad

se disuelve en la negatividad en general o en el conjunto de toda determinabilidad.

Ahora bien, la naturaleza simple originaria se torna, en el *obrar* y en la conciencia del obrar, en la diferencia que a éste corresponde. Se halla presente *primeramente* como objeto, y precisamente como *objeto* perteneciente todavía a la *conciencia*, como *fin*, contrapuesto de este modo a una realidad presente. El *otro* momento es el *movimiento* del fin representado como en quietud, la realización como la relación del fin con la realidad totalmente formal y, con ello, la representación del *tránsito* mismo, o el *medio*. Finalmente, el *tercer* momento es el objeto, tal como no es ya el fin del que quien obra es consciente de un modo inmediato como de *su* fin, sino tal como es objeto fuera de él y *para él* como un *otro*. Pero estos distintos lados deben retenerse, según el concepto de esta esfera, de tal modo que el contenido permanezca en ellos el mismo y no se introduzca en ellos diferencia alguna, ni entre la individualidad y el ser en general, ni entre el *fin* y la *individualidad* como *naturaleza originaria*, o la realidad presente, ni tampoco entre el medio y el *fin* absoluto ni entre la *realidad efectuada* y el fin o la naturaleza originaria, o el medio.

Por tanto, en primer lugar, la naturaleza originariamente determinada de la individualidad, su esencia inmediata, no se pone todavía como lo que obra, y se llama entonces *particular* capacidad, talento, carácter, etc. Esta coloración peculiar del espíritu debe considerarse como el único contenido del fin mismo y única y exclusivamente como la realidad [*Realität*]. Si nos representásemos la conciencia como algo que va más allá de esto y que pretende llevar a la realidad otro contenido, nos la representaríamos como una *nada* trabajando hacia *la nada*. Además, esta esencia originaria no es solamente contenido del fin, sino que es también, en sí, la *realidad*, que se manifiesta por lo demás como la materia *dada* del obrar, como la realidad *encontrada* y que debe plasmarse en el obrar. El obrar sólo es, en efecto, una pura traducción de la forma del ser todavía no presentado a la del ser presentado; el ser en sí de aquella realidad contrapuesta a la conciencia ha descendido a una mera apariencia vacía. Esta conciencia, al determinarse a obrar, no se deja, por tanto, inducir a error por la apariencia de la realidad presente y, del mismo modo, debe concentrarse en el contenido originario de su esencia, en vez de dar vanas vueltas en torno a pensamientos y fines vacíos. Ciertamente que este contenido originario sólo es *para* la conciencia *en tanto que ésta lo ha realizado*; pero ha desaparecido la diferencia entre algo que es *para la* conciencia solamente *dentro*

de sí y una realidad que es fuera de ella. Sólo que para que sea *para la conciencia* lo que *ello es en sí* debe obrar, lo que vale tanto como decir que el obrar es precisamente el devenir del espíritu *como conciencia*. Lo que ella es *en sí* lo sabe, pues, por su realidad. Por tanto, el individuo no puede saber lo que *es* antes de traducirse en realidad mediante la acción. Parece, pues, según esto, que no pueda determinar el *fin* de su obrar antes de haber obrado; pero, al mismo tiempo, siendo conciencia, debe tener ante sí previamente el obrar como algo *totalmente suyo*, es decir, como *fin*. El individuo que se dispone a obrar parece encontrarse, por tanto, en un círculo en el que todo momento presupone ya el otro, sin poder encontrar, de este modo, un comienzo, ya que *sólo* aprende a conocer su esencia originaria, que debe ser su fin *por el obrar*, pero para obrar necesita tener ante sí, *previamente, el fin*. Precisamente para ello debe comenzar de un modo *inmediato* y pasar a la actividad bajo cualesquiera circunstancias, sin seguirse preocupando para nada del *comienzo*, el *medio* ni el *final*, pues su esencia y su naturaleza que es *en sí* lo es todo conjuntamente, comienzo, medio y final. Como *comienzo*, se halla presente en las circunstancias de la acción; y el *interés* que el individuo encuentra en algo es la respuesta ya dada a la pregunta de si hay algo que hacer aquí, y qué. En efecto, lo que parece ser una realidad previamente encontrada es en sí su naturaleza originaria, que sólo tiene la apariencia de un *ser* —una apariencia que radica en el concepto del obrar que se desdobla, pero que se proclama como *su* naturaleza originaria en el *interés* que encuentra en ella. Y asimismo el *cómo* o el *medio* es determinado en y para sí. Y el *talento* no es, igualmente, otra cosa que la determinada individualidad originaria, considerada como *medio interior* o como el *tránsito* del fin a la realidad. Pero el medio *real* y el tránsito real son la unidad del talento y de la naturaleza de la cosa presente en el interés; aquél presenta en el medio el lado del obrar, éste el lado del contenido, y ambos son la individualidad misma, como compenetración del ser y del obrar. Por tanto, lo que se halla presente son las *circunstancias* previamente encontradas, que son *en sí* la naturaleza originaria del individuo; en segundo lugar, el interés que aquélla pone precisamente como lo *suyo* o como *fin* y, por último, la conexión y superación de esta oposición en el *medio*. Esta conexión cae todavía por sí misma dentro de la conciencia y el todo que acabamos de considerar es un lado de esta oposición. Esta apariencia de contraposición que aún subsiste es superada por el *tránsito* mismo o por el *medio*; —pues es la *unidad* de lo exterior y lo interior, lo contrario de la determinabilidad que tiene como medio *interior*; la supera, por tanto, y se pone a sí, es

decir, esta unidad del obrar y del ser, asimismo como *exterior*, como la individualidad misma convertida en real, o sea como la individualidad puesta *para sí misma* como lo *que es*. De este modo, el obrar todo no brota de sí mismo ni como las *circunstancias*, ni como el *fin*, ni como el *medio*, ni como la *obra*.

Pero, con la obra parece introducirse la diferencia en cuanto a las naturalezas originarias; la obra es, como la naturaleza originaria que expresa, algo *determinado*; pues cuando el obrar la abandona y deja libre como *realidad que es*, se da en ella la negatividad en tanto que cualidad. Y la conciencia se determina, frente a ella, como lo que tiene en sí la determinabilidad como negatividad *en general*, como el obrar; es, por tanto, lo universal con respecto a aquella determinabilidad de la obra y puede, por tanto, ser *comparada* con otras y, partiendo de aquí, captar las individualidades mismas como *diversas*; puede captar al individuo que trasciende más ampliamente a su obra, bien como una energía más poderosa de la voluntad, bien como una naturaleza más rica, es decir, como una naturaleza cuya originaria determinabilidad es más limitada y otra, por el contrario, como una naturaleza más débil y más pobre.

Frente a esta diferencia no esencial de *magnitud*, lo *bueno* y lo *malo* expresarían una diferencia absoluta; pero ésta no encuentra lugar aquí. Lo que se tomaría de un modo o de otro es del mismo modo un hacer y un obrar, el presentarse y el expresarse de una individualidad y, por consiguiente, todo será bueno y no podría decirse, propiamente hablando, qué debería ser lo malo. Lo que se llamaría una obra mala es la vida individual de una naturaleza determinada, que se realiza en ella; y sólo se convertiría y corrompería en una obra mala mediante el pensamiento comparativo, el cual, sin embargo, es algo vacío, porque va más allá de la esencia de la obra, que consiste en ser un expresarse de la individualidad que, fuera de esto, no se sabe lo que busca y postula en ella. Dicho pensamiento sólo podría afectar a la diferencia antes señalada; pero ésta es en sí, como diferencia de magnitud, una diferencia no esencial, que aquí es una diferencia determinada por el hecho de que serían comparadas entre sí diferentes obras o individualidades, pero éstas son indiferentes entre sí; cada una de ellas se refiere únicamente a sí misma. La naturaleza originaria es solamente el *en sí* o lo que podría tomarse como base en tanto que pauta de enjuiciamiento de la obra, y viceversa; pero ambas cosas se corresponden entre sí, *para* la individualidad no hay nada que no sea *por* ella o, lo que es lo mismo, no hay ninguna *realidad* que no sea su naturaleza y su obrar, y ningún obrar ni en sí

de la individualidad que no sea real, y solamente estos momentos admiten comparación.

Aquí, no hay, pues, margen ni para *exaltarse* ni para *lamentarse* o arrepentirse; pues todo esto proviene del pensamiento que se imagina ser otro *contenido* y otro *en sí* que la naturaleza originaria del individuo y su desarrollo presente en la realidad. Sea lo que fuere lo que haga y lo que le ocurra, lo hará él y será él mismo; el individuo sólo puede tener la conciencia de la pura traducción *de sí mismo* de la noche de la posibilidad al día de la presencia, del *en sí abstracto* a la significación del ser *real* y tener la certeza de que lo que ante él aparece ahora a la luz del día no es otra cosa que lo que antes dormitaba en aquella noche. La conciencia de esta unidad es también, ciertamente, una comparación, pero lo que se compara sólo tiene, cabalmente, la *apariencia* de la oposición; una apariencia formal, que para la autoconciencia de la razón, según la cual la individualidad es en sí misma la realidad, no es más que una apariencia. Por tanto, el individuo *sólo puede experimentar el goce de sí mismo*, puesto que sabe que en su realidad no puede encontrar otra cosa que su unidad con él, es decir, solamente la certeza de sí mismo en su verdad y que, por tanto, siempre alcanza su fin.

[2. *La cosa misma y la individualidad*]

Tal es el concepto que se forma de sí la conciencia, que está cierta de sí misma como absoluta compenetración de la individualidad y del ser; veamos si este concepto se confirma por la experiencia y su realidad [*Realität*] coincide con él. La obra es la realidad [*Realität*] que se da la conciencia; es aquello en que el individuo es para la conciencia lo que es *en sí*, de tal modo que la conciencia *para la cual* el individuo deviene en la obra no es la conciencia particular, sino la conciencia *universal*, la conciencia, en la obra, trasciende en general al elemento de la universalidad, al espacio indeterminado del ser. La conciencia que se retrotrae de su obra es, de hecho, la conciencia universal, —porque deviene la *negatividad absoluta* o el obrar en esta oposición—, con respecto a su obra, que es lo *determinado*; la conciencia va, pues, más allá de sí misma en tanto que obra y es por sí misma el espacio indeterminado que no se encuentra lleno por su obra. Sin embargo, si antes su unidad se mantenía en el concepto, era precisamente por el hecho de que la obra era superada en tanto que obra *que es*. Pero la obra debe *ser*, y hay que ver cómo en su *ser* mantendrá la individualidad su universalidad y sabrá satisfacerse. Ante todo, hay que considerar para sí la obra que ha llegado a ser.

Esta obra ha recibido también toda la naturaleza de la individualidad; por tanto, su *ser* es él mismo un obrar en el que se compenetran y superan todas las diferencias; la obra es, por consiguiente, proyectada hacia afuera en una *subsistencia* en la que, de hecho, la *determinabilidad* de la naturaleza originaria se vuelve en contra de otras naturalezas determinadas y penetra en ellas, lo mismo que estas otras naturalezas se pierden en ella y se pierden en este movimiento universal como momento llamado a desaparecer. Si *dentro del concepto* de la individualidad real [*reale*] en y para sí misma son iguales entre sí todos los momentos y circunstancias, el fin y el medio y la realización y la naturaleza originaria determinada sólo vale como elemento universal, frente a esto y en cuanto que este elemento deviene ser objetivo, su *determinabilidad* como tal sale a la luz del día en la obra y adquiere su verdad en su disolución. Vista más de cerca, esta disolución se presenta de tal modo que en esta determinabilidad el individuo ha devenido real en tanto que *este* individuo; pero esta determinabilidad no es solamente contenido de la realidad, sino también forma de ella o, dicho en otros términos, la realidad como tal es en general la determinabilidad que consiste en contraponerse a la autoconciencia. Vista por este lado, se muestra como la realidad que ha desaparecido del concepto, simplemente como una realidad *extraña previamente encontrada*. La obra *es*, es decir, es para otras individualidades, y es para ellas una realidad extraña, en lugar de la cual deben ellas poner la *suya* propia, para que pueda darse por medio de su obrar la conciencia de *su* unidad con la realidad; en otras palabras, *su* interés en aquella obra, puesto por *su* naturaleza originaria, es otro que el interés *peculiar* de esta obra, que por ello mismo se convierte en algo distinto. La obra es, por tanto, en general, algo perecedero, que es extinguido por el juego contrario de otras fuerzas y otros intereses y que presenta más bien la realidad [*Realität*] de la individualidad más bien como llamada a desaparecer que como consumada.

Para la conciencia nace, pues, en su obra la oposición entre el obrar y el ser, que en las figuras anteriores de la conciencia era, al mismo tiempo, el *comienzo* del obrar y que aquí es solamente *resultado*. Pero esta oposición se había tomado también, de hecho, como base en tanto que la conciencia procedía a obrar como la individualidad real [*reale*] *en sí*; pues el obrar presuponía la *naturaleza originaria determinada* como el *en sí* y tenía por *contenido* el puro consumarse por la consumación misma. Pero el puro obrar es la forma *igual a sí misma*, de la que difiere, por ello, la *determinabilidad* de la naturaleza originaria. Aquí, como en los otros casos, es indiferente, cuál

de las dos cosas es llamada *concepto* y cuál *realidad* [*Realität*]; la naturaleza originaria es lo *pensado* o el *en sí* con respecto al obrar, en el cual cobra aquélla su realidad [*Realität*]; o, en otros términos, la naturaleza originaria es el *ser* tanto de la individualidad en tanto que tal como de ella en cuanto obra mientras que el obrar es el *concepto* originario como transición absoluta o como el *devenir*. Esta *inadecuación* entre el concepto y la realidad [*Realität*], que radica en su esencia, la experimenta la conciencia en su obra; en ésta deviene, por tanto, la conciencia como en verdad es, y el concepto vacío que tiene de sí misma desaparece.

En esta fundamental contradicción de la obra, que es la verdad de esta individualidad que se es real [*reales*] en sí, brotan así de nuevo como contradictorios todos los lados de la misma; o, dicho de otro modo, la obra, como el contenido de toda la individualidad, salida del *obrar*, que es la unidad negativa y retiene presos todos los momentos, colocada en el *ser*, pone ahora en libertad dichos momentos; y en el elemento de la subsistencia devienen indiferentes entre sí. Concepto y realidad [*Realität*] se separan, por tanto, como el fin y como lo que es la *esencialidad originaria*. El que el fin tenga verdadera esencia o el que el en sí se haga fin, es algo fortuito. Y asimismo vuelven a separarse el concepto y la realidad [*Realität*] como *tránsito* a la realidad y como *fin*; o es contingente el que se elija el *medio* que expresa el fin. Finalmente, reunidos estos momentos interiores, tengan en sí una unidad o no, el *obrar* del individuo es, a su vez, contingente con respecto a la *realidad* en general; la *dicha* decide tanto *en pro* de un fin mal determinado y de un medio mal escogido como en contra de ellos.

Ahora bien, si ahora, según esto, la conciencia ve ante sí, en su obra, la *oposición* entre la voluntad y la consumación, entre el fin y el medio y, a su vez, entre este interior conjunto y la realidad misma, lo que en general resume *en sí* el *carácter contingente de su obrar* se hallan igualmente presentes la *unidad* y la *necesidad* del obrar; este lado se entrelaza con aquél y la *experiencia* del *carácter contingente del obrar* sólo es, a su vez, una *experiencia contingente*. La *necesidad* del obrar consiste en que el *fin* sea referido simplemente a la realidad, y esta unidad es el concepto del obrar; se obra porque el obrar es en y para sí mismo la esencia de la realidad. Es cierto que en la obra se da como resultado la contingencia que el *ser consumado* tiene con respecto al *querer* y al *consumar*; y esta experiencia que parece debe valer como la verdad contradice a aquel concepto de la acción. Sin embargo, si consideramos en su integridad el contenido de esta experiencia, vemos que es la *obra llamada*

a desaparecer; lo que se mantiene no es el *desaparecer*, sino que el desaparecer es, a su vez, real, se halla vinculado a la obra y desaparece a su vez con ella; lo *negativo perece* con lo *positivo, cuya negación* es.

Este desaparecer del desaparecer radica en el concepto mismo de la individualidad real en sí; pues aquello en que desaparece la obra o lo que en ella desaparece y lo que debería dar a lo que se llama experiencia su supremacía sobre el concepto que la individualidad tiene de sí misma es la *realidad objetiva;* pero ésta es un momento que tampoco en esta conciencia misma tiene ya ninguna verdad para sí; ésta consiste solamente en la unidad de la conciencia con el obrar, y la *verdadera obra* es solamente aquella unidad del *obrar y del ser*, del *querer* y del *consumar*. Por tanto, para la conciencia, en virtud de la certeza sobre que descansa su obrar, la realidad a ella *contrapuesta* es en sí misma una realidad tal que es solamente *para ella;* a la conciencia como autoconciencia retrotraída a sí misma y para la que ha desaparecido toda oposición, ésta no puede llegar a ser ya en esta forma de su *ser para sí* frente a la *realidad*; sino que la oposición y la negatividad que en la obra salen a luz afectan por ello no sólo al contenido de la obra *o* también al de la conciencia, sino a la realidad como tal y, por tanto, a la oposición presente solamente a través de aquélla y en ella y al desaparecer de la obra. De este modo, se refleja la conciencia en sí misma fuera de su obra perecedera y afirma su concepto y su certeza como lo *que es* y lo permanente frente a la experiencia del carácter *contingente* del obrar; la conciencia experimenta de hecho su concepto, en el que la realidad sólo es un momento, algo *para ella*, no en y para sí; experimenta la realidad como un momento llamado a desaparecer y que, por tanto, sólo vale para ella como *ser* en general, cuya universalidad es lo mismo que el obrar. Esta unidad es la obra verdadera; es la *cosa* misma que simplemente se afirma y se experimenta como lo permanente, independientemente de la cosa, que es *lo contingente* del obrar individual como tal, de las circunstancias, los medios y la realidad.

La *cosa misma* sólo aparece contrapuesta a estos momentos en la medida en que se los considera como aislados, pero es esencialmente la unidad de ellos, como compenetración de la realidad y la individualidad; la cosa misma es también, esencialmente, un obrar y, como tal, un *puro obrar* en general y, *con ello, del mismo modo*, un *obrar de este individuo*, este obrar que a él le pertenece en oposición con la realidad, como *fin*; y es asimismo el *tránsito* de esta determinabilidad a la contrapuesta y, por último, una *realidad* presente *para la conciencia*. La *cosa misma* expresa con ello la esencia-

lidad *espiritual* en que todos estos momentos han sido superados como valederos para sí, en que, por tanto, sólo valían como elementos universales y en la que la certeza de sí misma es para la conciencia una esencia objetiva, *una cosa* [*Sache*], el objeto nacido de la autoconciencia como el *suyo*, sin dejar por ello de ser un objeto libre y auténtico. Ahora, la *cosa* [*Ding*] de la certeza sensible y de la percepción sólo tiene para la autoconciencia su significación a través de ésta; en esto descansa la diferencia entre una *cosa* [*Ding*] y una *cosa* [*Sache*]. Se desarrollará aquí un movimiento correspondiente al de la certeza sensible y la percepción.

Así, pues, en *la cosa misma*, como la compenetración objetivada de la individualidad y la objetividad misma deviene ante la autoconciencia su verdadero concepto de sí misma, o adquiere aquélla la conciencia de su sustancia. La autoconciencia es, al mismo tiempo, como es aquí, una conciencia que acaba de llegar a ser y que es, por tanto, una conciencia *inmediata* de la sustancia, siendo éste el modo determinado como se presenta aquí la esencia espiritual y que no ha llegado todavía a madurar como la sustancia verdaderamente real. La *cosa misma* tiene, en esta conciencia *inmediata* de la sustancia, la forma de la *esencia simple*, que contiene en sí y a la que corresponden, como universal, todos sus diversos momentos, pero que es, a su vez, indiferente con respecto a ellos, como momentos determinados, y libre para sí y que *vale como la esencia* en tanto que es esta cosa misma *libre, simple y abstracta*. Los diversos momentos de la determinabilidad originaria o de la *cosa de este* individuo, de su fin, de los medios, del obrar mismo y de la realidad, son para esta conciencia, de una parte, momentos singulares que esta conciencia puede abandonar y superar por la *cosa misma;* pero, de otra parte, todos ellos tienen como esencia la cosa misma solamente de tal modo que ésta se encuentra como la universalidad abstracta de ella en cada uno de estos momentos y puede ser *predicado* suyo. Ella misma no es todavía el sujeto, sino que valen como el sujeto aquellos momentos porque caen del lado de la *singularidad* en general, mientras que la cosa misma sólo es, de momento, lo simplemente universal. La cosa misma es el *género*, que se encuentra en todos estos momentos como en sus *especies* y que, al mismo tiempo, es libre de ellos.

[3. *El mutuo engaño y la sustancia espiritual*]

Se llama *honrada* la conciencia que, de una parte, ha llegado a este idealismo que *la cosa misma* expresa y que, de otra parte, tiene en

ella, como esta universalidad formal, lo verdadero; la que sólo se preocupa de la cosa misma y se mueve y afana, por tanto, en sus diversos momentos o especies, de tal modo que, cuando no encuentra la cosa misma en uno de ellos o en su significación, la encuentra precisamente por ello en el otro y, de este modo, alcanza siempre, de hecho, la satisfacción que esta conciencia debe lograr, con arreglo a su concepto. Ocurra lo que ocurra, esta conciencia consuma y alcanza la *cosa misma*, pues es, como este género *universal de* aquellos momentos, predicado de todos.

Si no lleva un *fin* a *realidad*, lo ha *querido*, sin embargo; es decir, hace del *fin* como fin, del *puro obrar* que no obra nada, la *cosa misma*, pudiendo por tanto decir, para consolarse, que, a pesar de todo, ha *obrado* e *impulsado* algo. Como lo universal contiene en sí mismo lo negativo o lo que tiende a desaparecer, también esto, el hecho de que la obra se anule es también su *propio* obrar; ha incitado a los otros a esto y encuentra todavía una satisfacción en la *desaparición* de su realidad, a la manera como los chicos traviesos gozan *de sí mismos* en la bofetada que reciben, a saber, como causa de ella. O bien, si la conciencia *no ha intentado siquiera* llevar a cabo la cosa misma *ni ha obrado absolutamente nada*, es porque no ha *podido*; la cosa *misma*, es, para ella, precisamente la *unidad* de su *decisión* y *de la realidad*; afirma que la *realidad* no sería sino lo *posible* para ella. Por último, si ha llegado a ser algo interesante para ella, en general, sin su concurso, esta *realidad* será para la conciencia la cosa misma precisamente por el interés que en ella encuentra, aunque no haya sido producida por ella; si es una dicha que personalmente obtiene, se atiene a ella como a un *obrar* y a un mérito *suyos*; y si se trata de un suceso del mundo que de otro modo no le atañe, lo hace también suyo y el *interés pasivo* es para ella el *partido* que en pro o en contra adopta y que ha *apoyado* o *combatido*.

La *honradez* de esta conciencia y la satisfacción que encuentra en todos los casos consisten de hecho, como claramente se ve, en que *no reúne y agrupa* sus *pensamientos*, los pensamientos que tiene de la cosa misma. *La cosa misma* es, para ella, tanto *su cosa* como la *ausencia total de obrar*, o bien el *puro obrar* y el *fin vacío*, o también una *realidad inactiva*; esta conciencia hace de una significación tras otra el sujeto de este predicado y va olvidándolas a una tras otra. Ahora, en el mero haber *querido* o también en el *no* haber *podido* tiene la cosa misma la significación del *fin vacío* y de la unidad *pensada* del querer y el consumar. El consuelo de la anulación del fin que consiste en haber *querido*, sin embargo, algo o en

haber *obrado puramente*, así como la satisfacción de haber dado algo que obrar a los otros, hace del *puro obrar* o de un obrar totalmente malo la esencia; pues lo que debe llamarse malo es el obrar que no es obrar alguno. Finalmente, en el caso afortunado de que *encuentre* la realidad, se convertirá este ser sin obrar en la cosa misma.

La verdad de esta honradez consiste, sin embargo, en no ser tan honrada como parece. En efecto, no puede ser tan carente de pensamiento que deje, de hecho, que estos diversos momentos se disgreguen así, sino que tiene necesariamente que tener la conciencia inmediata de su oposición, sencillamente porque se refieren los unos a los otros. El *puro* obrar es esencialmente obrar de *este* individuo, y este obrar es no menos esencialmente una *realidad* o una cosa. Y, a la inversa, la *realidad* sólo es esencial como *su* obrar y también como el *obrar en general*; y así es también realidad. Por tanto, cuando al individuo le parece que sólo se trata de la *cosa misma* como *realidad abstracta* se halla presente el hecho de que se trata de ella como de *su propio obrar*. Y, del mismo modo, cuando cree que sólo se trata del *obrar* y del *afanarse*, no toma en serio esto, sino que se trata de *una cosa* y de la cosa como la *suya*. Finalmente, cuando parece querer solamente *una cosa y su* obrar, se trata, a su vez, de la *cosa en general* o de la realidad que permanece en y para sí.

Del mismo modo que la cosa misma y sus momentos se manifiestan aquí como *contenido*, igualmente necesarios son también *como formas* en la conciencia. Sólo surgen como contenido para desaparecer, y cada uno de ellos deja sitio al otro. Deben, por tanto, hallarse presentes en la determinabilidad, como momentos *superados*; pero así son lados de la conciencia misma. La *cosa misma* está presente como el *en sí* o su *reflexión en sí misma*; pero el *desplazamiento* de unos momentos por otros se expresa en la conciencia de tal modo que dichos momentos no se ponen en sí, sino que son puestos en ella solamente para *un otro*. Uno de los momentos del contenido es sacado a la luz del día por la conciencia y representado *para otro*; pero la conciencia, al mismo tiempo, se refleja fuera de ello en sí y lo contrapuesto se halla asimismo presente en ella; la conciencia lo retiene para sí como lo suyo. A la vez, no hay tampoco uno cualquiera de dichos momentos que se limite *solamente* a proyectarse hacia el exterior, mientras que otro es retenido solamente en lo interior, sino que la conciencia los mueve alternativamente, pues tiene que hacer tanto del uno como del otro algo esencial para sí y para los demás. El *todo* es la compenetración en

movimiento de la individualidad y de lo universal, pero, como este todo sólo se halla presente para esta conciencia como la esencia *simple*, como la abstracción *de la cosa misma*, sus momentos caen fuera de ésta como momentos separados, disgregados unos de otros; y sólo se agotan y presentan *como todo* mediante la alternación separadora que los expone y los retiene para sí. Ahora bien, como en este alternar la conciencia tiene a un momento para sí y como esencial en su reflexión y otro sólo exteriormente *en ella* o para los *otros*, aparece así un juego de las individualidades, unas con respecto a otras, en el que se engañan y son engañadas las unas por las otras, del mismo modo que se engañan a ellas mismas.

Una individualidad se dispone, pues, a llevar a cabo algo; parece, así, como si convirtiese algo *en cosa*; la individualidad obra, deviene en el obrar para otro y parece como si para ella se tratase aquí de la *realidad*. Los otros toman, por tanto, el obrar de aquélla por un interés en la cosa como tal y por fin, consistente en que *la cosa en sí se lleve a cabo*, siendo indiferente que lo haga la primera individualidad o lo hagan ellos. Cuando, según esto, muestran esta cosa como llevada ya a cabo por ellos o, si no, brindan y prestan su ayuda, aquella conciencia ha salido ya más bien de donde ellos suponen que está, es *su* obrar y afanarse lo que en la cosa interesa y, al percatarse de que esto era *la cosa misma*, se consideran, por tanto, engañados. Pero, de hecho, su apresurarse para ayudar no era en sí mismo sino que ellos querían ver y mostrar *su* obrar, y no la *cosa misma*; es decir, querían engañar a los otros cabalmente del mismo modo que ellos se quejan de haber sido engañados. Y al ponerse de manifiesto, ahora, que el *propio obrar y afanarse*, el juego de *sus fuerzas*, vale como la cosa misma, parece como si la conciencia impulsara su esencia *para sí* y no para los otros y sólo se preocupara del obrar como *el suyo* y no como un obrar de los *otros*, dejando a éstos, así, hacer con respecto a la cosa *de ellos*. Pero, de nuevo se equivocan; la conciencia ya no está allí donde ellos suponen que está. La conciencia no se ocupa de la cosa como de *esta su cosa singular*, sino que se ocupa de ella como *cosa*, como universal, que es para todos. Se inmiscuye, por tanto, en su obrar y en su obra, y si no puede quitárselo de las manos, por lo menos se interesa por ello, preocupándose de emitir juicios; si le imprime el sello de su aprobación y de su elogio, quiere decir con ello que no se limita a elogiar en la obra la obra misma, sino que elogia al mismo tiempo *su propia* magnanimidad y moderación, al no echar a perder la obra como obra, ni tampoco con su censura. Y, al mostrar un interés por la *obra*, se goza *a sí mismo* en ello; y también la *obra* censurada

por él le es grata precisamente por este goce de *su propio* obrar, goce que con ello se le procura. Y quienes se consideran o presentan como engañados por esta ingerencia trataban más bien ellos mismos de engañar del mismo modo. Tratan de hacer pasar su obrar y su afanarse por algo que sólo es para ellos mismos, en que no tienen otro fin que *ellos mismos* y *su propia* esencia. Pero, al hacer algo y presentarse y mostrarse así a la luz del día, contradicen de un modo inmediato con sus actos lo que dicen proponerse, el querer excluir la misma luz del día, la conciencia universal y la participación de todos; la realización es, por el contrario, una exposición de lo suyo en el elemento universal por medio del cual lo suyo se convierte y debe convertirse en *cosa* de todos.

Es también engañarse a sí mismo y engañar a los otros el pretender que se trata solamente de la *pura cosa*; una conciencia que pone de manifiesto una cosa hace más bien la experiencia de que los otros acuden volando como las moscas a la leche que se acaba de poner sobre la mesa y que quieren saberse ocupados en ello; pero éstos, por su parte, hacen en esa conciencia también la experiencia de que tampoco ella se ocupa de la cosa como objeto, sino como de la cosa *suya*. Por el contrario, si lo que debe ser lo esencial es solamente el *obrar mismo*, el uso de las fuerzas y capacidades o la expresión de esta individualidad, por ambas partes se hace asimismo la experiencia de que *todos* se agitan y se tienen por invitados y de que, en vez de un *puro* obrar o de un obrar *singular* y peculiar, se pone de manifiesto más bien algo que es igualmente *para otros* o *una cosa misma*. En ambos casos sucede lo mismo y sólo tiene un sentido distinto frente al que se había admitido y se consideraba que debía valer. La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, la experiencia de lo que es la *naturaleza de la cosa misma*, a saber, que no es solamente cosa contrapuesta al obrar en general y al obrar singular, ni obrar que se contrapone a la subsistencia y que sería el *género* libre de estos momentos como sus *especies*, sino una *esencia* cuyo *ser* es el *obrar* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *obrar de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*. La conciencia experimenta que ninguno de aquellos momentos es *sujeto*, sino que se disuelve más bien en la *cosa universal misma*; los momentos de la individualidad, que para la carencia de pensamiento de esta conciencia valían uno tras otro como sujeto, se agrupan en la individualidad simple, que, al *ser ésta*, es al mismo tiempo inmediatamente uni-

versal. La cosa misma pierde, con ello, la relación de predicado y la determinabilidad de lo universal abstracto y sin vida, y es más bien la sustancia penetrada por la individualidad; el sujeto, en el que la individualidad es tanto como ella misma o como *ésta* así como *todos* los individuos, y lo universal que sólo es un *ser* como este obrar de todos y cada uno, una realidad por cuanto que *esta* conciencia la sabe como su realidad singular y como la realidad de todos. La pura *cosa misma* es lo que más arriba se determinaba como la *categoría*, el ser que es yo o el yo que es ser, pero como *pensamiento* que se distingue todavía de la *autoconciencia real*; pero, aquí los momentos de la autoconciencia real, en tanto que nosotros los llamamos su contenido, su fin, su obrar y su realidad, así como en tanto que los llamamos su forma, ser para sí y ser para otro, se ponen como unidad con la categoría simple misma, la cual es, así, al mismo tiempo, todo contenido.

b. LA RAZON LEGISLADORA

La esencia espiritual es, en su ser simple, *pura conciencia*, y *ésta* autoconciencia. La naturaleza originariamente *determinada* del individuo ha perdido su significación positiva de ser *en sí* el elemento y el fin de su actividad; es solamente un momento superado, y el individuo un *sí mismo*, como sí mismo universal. Y, a la inversa, la *cosa formal* misma tiene su cumplimiento en la individualidad que obra y se diferencia en sí misma; pues las diferencias de ésta constituyen el *contenido* de aquel universal. La categoría es *en sí*, como lo universal de la *pura conciencia*; y es asimismo *para sí*, pues el *sí mismo* de la conciencia es también su momento. La categoría es *ser* absoluto, pues aquella universalidad es la simple *igualdad consigo mismo del ser*.

Lo que, por tanto, es el objeto para la conciencia tiene la significación de ser lo verdadero; lo verdadero *es* y *vale* en el sentido de *ser* y de *valer en y para sí mismo*; es la *cosa absoluta* que no padece ya de la oposición entre la certeza y su verdad, entre lo universal y lo individual, entre el fin y su realidad [*Realität*], sino que su ser allí es la *realidad* y el *obrar* de la autoconciencia; esta cosa es, por tanto, la *sustancia ética*, y la conciencia de ella la conciencia *ética*. Su objeto vale para esta conciencia, asimismo, como lo *verdadero*, *pues* agrupa en unidad autoconciencia y ser; vale como lo *absoluto*, pues la autoconciencia ya no puede ni quiere ir más allá de este objeto, ya que en él es cerca de sí misma: no *puede*, porque ese objeto es todo ser y todo poder, y no *quiere*, porque es el *sí mismo* o

la voluntad de este sí mismo. Es el objeto *real* [*reales*] en él mismo como objeto, pues tiene en él la diferencia de la conciencia; se divide en masas que son las *leyes determinadas* de la esencia absoluta. Pero estas masas no empañan el concepto, pues en éste permanecen incluidos los momentos del ser y de la conciencia pura y del sí mismo —una unidad que constituye la esencia de estas masas y que en esta diferencia no deja ya que estos momentos se separen.

Estas leyes o masas de la sustancia ética son reconocidas de un modo inmediato; no cabe preguntar por su origen y su justificación, ni indagar tampoco un otro cualquiera, ya que un otro que no fuese la esencia que es *en* y *para sí* sería solamente la autoconciencia misma; pero ésta no es otra cosa que esta esencia, pues ella misma es el ser para sí de esta esencia, que es cabalmente la verdad porque es tanto el *sí mismo* de la conciencia como su *en* sí o pura conciencia.

Por cuanto que la autoconciencia se sabe como momento del *ser para sí* de esta sustancia, expresa en ella el ser allí de la ley, de tal modo que la *sana razón* sabe de un modo inmediato lo que es *justo y bueno*. Y tan *inmediatamente* como lo sabe, tan inmediatamente *vale* para ella y puede decir, también de un modo inmediato: esto *es* bueno y justo. Y precisamente *esto*; se trata de leyes *determinadas*, de la cosa misma cumplida y plena de contenido.

Y lo que así se ofrece de un modo inmediato debe también acogerse y considerarse de modo inmediato; así como de aquello que la certeza sensible enuncia de un modo inmediato como lo que es hay que ver cómo está constituido, así también aquí hay que ver cómo está constituido el ser enunciado por esta certeza ética inmediata o cómo lo están estas masas de la esencia ética que son de un modo inmediato. Los ejemplos de algunas de tales leyes mostrarán esto, y al tomarlas bajo la forma de máximas de la sana razón dotada de *saber* no tendremos *nosotros* por qué empezar introduciendo el momento que hay que hacer valer en ellas, como leyes éticas *inmediatas*.

"*Cada cual debe decir la verdad*". En este deber, enunciado como incondicionado, se admitirá en seguida una condición: *si* sabe la verdad. Por donde el precepto rezará, ahora, así: *cada cual debe decir la verdad, siempre con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella*. La sana razón, precisamente esta conciencia ética que sabe de un modo inmediato lo que es justo y bueno, explicará también que esta condición se hallaba ya unida de tal modo a su máxima universal, que, al enunciar dicho precepto, lo *suponía* ya así. Con lo cual reconoce, de hecho, que, al enunciar la máxima, la infringe ya de un modo inmediato; *decía* que cada cual debe

decir la verdad; pero *suponía* que debe decirla con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella; en otros términos, *decía otra cosa de lo que suponía;* y decir otra cosa de lo que se supone significa no decir la verdad. Una vez corregida la novedad o la torpeza, la máxima se enunciará así: *cada cual debe decir la verdad, con arreglo al conocimiento y a la convicción que de ella tenga en cada caso.* Pero, con ello, lo *universal necesario*, lo valedero *en sí*, que esta máxima se proponía enunciar, más bien se invierte, convirtiéndose en algo totalmente *contingente.* En efecto, el que se diga la verdad queda confiado al hecho contingente de que yo la conozca y pueda convencerme de ella; lo que vale tanto como afirmar que debe decirse lo verdadero y lo falso mezclado y revuelto, tal como uno lo conoce, lo supone y lo concibe. Esta *contingencia del contenido* sólo tiene la *universalidad* en la *forma de una proposición* bajo la cual se expresa; pero, como máxima ética promete un *contenido* universal y necesario y se contradice a sí misma, con la contingencia de dicho contenido. Y si, por último, la máxima se corrige diciendo que la contingencia del conocimiento y de la convicción acerca de la verdad deben desaparecer y que la verdad *debe*, además, ser *sabida*, se enunciará con ello un precepto en flagrante contradicción con lo que era el punto de que se partía. Primeramente, la sana razón debía tener de un modo *inmediato* la capacidad de enunciar la verdad; pero ahora se dice que *debía saber* la verdad, es decir, que no sabe enunciarla de un modo *inmediato*. Considerando el problema por el lado del contenido, éste se descarta al exigir que se debe *saber* la verdad, ya que esta exigencia se refiere al *saber en general*: se debe saber; lo que se exige es, por tanto, más bien lo que se halla libre de todo contenido *determinado*. Pero aquí se hablaba de un contenido *determinado*, de una *diferencia* en cuanto a la sustancia ética. Sin embargo, esta determinación *inmediata* de dicha sustancia es un contenido que se manifiesta más bien como algo totalmente fortuito y que se eleva a universalidad y necesidad, de tal modo que más bien desaparece el *saber* enunciado como ley.

Otro precepto famoso es el de *ama a tu prójimo como a ti mismo*. Es un precepto dirigido al individuo en relación con otros individuos, en que *se afirma como una relación entre individuo e individuo*, o como relación de sentimiento. El amor activo —pues el inactivo no tiene ser alguno y, evidentemente, no puede tratarse de él— tiende a evitar el mal a un ser humano y a hacerle el bien. A este efecto, hay que distinguir lo que para él es el mal, lo que es frente a éste el bien eficiente y lo que es, en general, su bienestar; es decir, que debemos amar al prójimo de un modo *inteligente*,

pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio. Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado —una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena de hablar de ello. Además, aquella acción es tan poderosa, que si oponemos a ella el obrar individual y éste quisiera ser precisamente para sí un delito o defraudar por amor a otro lo universal en lo tocante al derecho y a la participación que tiene en él, ese obrar individual resultaría totalmente estéril y sería irresistiblemente destruido. A ese bien obrar que es sentimiento sólo le resta la significación de un obrar totalmente individual, de una ayuda en caso extremo, que será algo tan contingente como momentáneo. Lo fortuito determina no sólo su ocasión, sino también el si es o no, en general, una *obra*, el si esta obra no vuelve a disolverse en seguida y se convierte por sí misma más bien en un mal. Por tanto, este obrar en bien de otros que se enuncia como *necesario* es de tal naturaleza, que podría tal vez existir y tal vez no; que, el caso se ofrece fortuitamente, es tal vez una obra, es tal vez una obra buena o tal vez no. Así, pues, esta ley carece de un contenido universal, ni más ni menos que la primera que ha sido considerada, y no expresa algo que sea *en y para sí*, como tendría que hacerlo en tanto que ley ética absoluta. O bien tales leyes se mantienen en el terreno del *deber ser*, pero carecen de *realidad* y no son *leyes*, sino solamente *preceptos*.

Pero, de hecho, se ve claramente por la naturaleza de la cosa misma que es necesario renunciar a un *contenido* universal y absoluto; pues a la sustancia simple, cuya esencia consiste en ser sustancia simple, es *inadecuada* toda *determinabilidad* que en ella se ponga. El precepto, en su absoluteidad simple, enuncia por sí mismo un *ser ético inmediato;* la diferencia que en él se manifiesta es una determinabilidad, y por tanto un contenido, que se halla *bajo* la universalidad absoluta de este ser simple. Y, teniendo, según esto, que renunciar a un contenido absoluto, sólo puede asignarse al precepto una *universalidad formal*, o sea el que no se contradiga, pues la universalidad carente de contenido es la universalidad formal, y un contenido absoluto significa él mismo tanto, a su vez, como una diferencia que no es tal o como la carencia de contenido.

Lo que resta, por tanto, para la razón legisladora es la *pura forma* de la *universalidad* o, de hecho, la *tautología* de la conciencia, tautología que se contrapone al contenido y que es un *saber*, no del

contenido *que es* o del *contenido* propiamente dicho, sino de la *esencia* o de la igualdad de ese contenido consigo mismo.

Así, pues, la esencia ética no es ella misma e inmediatamente un contenido, sino solamente una pauta para medir si un contenido es capaz de ser o no ley, en cuanto que no se contradice a sí mismo. La razón legisladora desciende, así, al plano de una razón simplemente *examinadora*.

c. LA RAZÓN QUE EXAMINA LEYES

Una diferencia en la sustancia ética simple es para ella algo fortuito que en el precepto determinado hemos visto surgir como algo fortuito del saber, de la realidad y del obrar. La *comparación* entre aquel ser simple y la determinabilidad que no corresponde a él recaía en nosotros; y la sustancia simple se ha mostrado ser universalidad formal o pura *conciencia* que, libre del contenido, se enfrenta a él y es un *saber* de él como contenido determinado. Esta universalidad sigue siendo, de este modo, lo que era, propiamente, la *cosa misma*. Pero es, en la conciencia, algo otro; no es ya, en efecto, el género inerte y carente de pensamiento, sino que se refiere a lo particular y vale como la potencia y la verdad de esto. Esta conciencia parece ser, primeramente, el mismo examinar que antes éramos nosotros mismos, y su acción no parece que pueda ser otra de lo que antes acaecía, a saber, una comparación entre lo universal y lo determinado, de la que resultaría, como antes, su inadecuación. Pero la relación entre el contenido y lo universal es aquí otra, ya que lo universal ha cobrado aquí otra significación; ahora, es una universalidad *formal*, de la que es capaz el contenido determinado, pues en ella éste es considerado solamente en relación consigo mismo. En nuestro examen, la sustancia universal sólida se enfrentaba a la determinabilidad que se desarrollaba como lo fortuito de la conciencia en que entraba la sustancia. Aquí, en cambio, ha desaparecido uno de los términos de la comparación; lo universal no es ya la sustancia *que es* y *que vale* o lo justo en y para sí, sino simple saber o forma que compara un contenido solamente consigo mismo y lo considera para saber si es una tautología. Aquí, ya no se estatuyen leyes, sino que solamente se *examinan*; y las leyes están *ya* dadas para la conciencia examinadora; ésta acoge su *contenido* tal y como es simplemente, sin entrar en la consideración de lo singular y lo fortuito adherido a su realidad, como nosotros hacíamos, sino que se detiene en el precepto como tal precepto y se comporta con respecto a él de un modo igualmente simple, como lo que es simplemente su pauta.

Pero, por esta misma razón, este examen no va muy lejos; cabalmente por cuanto que la pauta es la tautología y es indiferente hacia el contenido, acoge en sí lo mismo éste que el contrapuesto. Si se pregunta si debe ser una ley en y para sí el que exista *propiedad*; *en y para sí*, no por razones de utilidad para otros fines; la esencialidad ética consiste precisamente en que la ley sea solamente igual a sí misma y, por medio de esta igualdad consigo misma, se halle fundada, por tanto, en su propia esencia, y no sea algo condicionado. La propiedad en y para sí no se contradice; es una determinabilidad *aislada* o una determinabilidad que se pone sólo como igual a sí misma. Del mismo modo que no se contradice tampoco la no-propiedad, la ausencia de propietario de las cosas o la comunidad de bienes. El que algo no pertenezca a nadie, o pertenezca al primero que llegue y se posesione de ello, o pertenezca a todos y a cada uno según sus necesidades o por partes iguales, es una *determinabilidad simple*, un *pensamiento formal*, como su contrario, la propiedad. Claro está que si la cosa sin dueño es considerada como un *objeto necesario* para la satisfacción de una *necesidad*, será necesario que se convierta en posesión de un individuo cualquiera; y sería contradictorio convertir más bien en ley la libertad de la cosa. Pero por carencia de dueño de la cosa no se supone tampoco una ausencia absoluta de dueño, sino que la cosa deberá *convertirse en posesión* con arreglo a la *necesidad* del individuo, y no precisamente para ser guardada, sino para usarla inmediatamente. Pero el velar así por las necesidades, ateniéndose exclusivamente a lo fortuito, es contradictorio con la naturaleza de la esencia consciente, que es la única de que se habla; pues ésta tiene necesariamente que representarse sus necesidades en la forma de *universalidad*, velar por toda su existencia y adquirir un bien permanente. Por donde no coincidiría consigo mismo el pensamiento de que se atribuyese fortuitamente la posesión de una cosa a la primera vida autoconsciente que se presentara, con arreglo a sus necesidades. En la comunidad de bienes en que se velase por ello de un modo universal y permanente se darían dos posibilidades, o bien se asignaría a cada uno tanto *como necesitara*, en cuyo caso se hallarían en contradicción esta desigualdad y la esencia de la conciencia, para la que la igualdad de los individuos es un principio. O bien, con arreglo a este último principio, la distribución se basará en la *igualdad*, y en este caso la participación no guardaría ya relación con la necesidad, que es, sin embargo, la única que constituye su concepto.

Pero, si de este modo la no-propiedad se manifiesta como contradictoria es solamente porque no se la ha dejado como determinabi-

lidad *simple.* Lo mismo ocurre con la propiedad cuando se la disuelve en momentos. La cosa singular que es mi propiedad vale, así, como algo *universal, firme* y *permanente;* pero esto contradice a su naturaleza, que consiste en ser usada y *desaparecer.* Y vale, al mismo tiempo, como lo *mío,* que todos los demás reconocen y de lo que se excluyen. Ahora bien, el hecho de que se me reconozca radica más bien en mi igualdad con todos, en lo contrario de la exclusión. Lo que yo poseo es una *cosa,* es decir, un ser para otros en general, de modo totalmente universal y sin la determinación de ser solamente para mí; el que *yo* la posea contradice a su coseidad universal. Por tanto, la propiedad se contradice por todos sus lados ni más ni menos que la no-propiedad; tanto una como otra llevan en sí estos dos momentos contrapuestos y contradictorios de la singularidad y la universalidad. Pero cada una de estas determinabilidades, representada como algo *simple,* como propiedad o como no-propiedad sin más desarrollo, es tan *simple* como la otra, es decir, no se contradice. Por tanto, la pauta de la ley, que la razón tiene en ella misma, conviene igualmente a todas y no es, según esto, de hecho, ninguna pauta. Sería, ciertamente, algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, *debiera ser algo más* que esto con respecto al conocimiento de la *verdad* práctica.

En los dos momentos que acabamos de considerar, en los que se cumple una esencia espiritual antes vacía, se han superado el poner determinabilidades inmediatas en la sustancia ética y después el saber de ellas si son o no leyes. Por donde parece llegarse al resultado de que no hay lugar ni para leyes determinadas ni para un saber de ellas. Sin embargo, la sustancia es la *conciencia* de sí como *esencialidad absoluta,* que, así, no puede rechazar ni la *diferencia* presente en ella ni el *saber* de ella. El que el legislar y el examinar leyes hayan demostrado no ser nada, significa que los dos procesos, considerados cada uno de por sí y aisladamente, son solamente *momentos* inestables de la conciencia ética; y el movimiento en el que surgen tiene el sentido formal de que la sustancia ética se presenta a través de él como conciencia.

En tanto que estos dos momentos son determinaciones más precisas de la conciencia de la *cosa misma,* pueden ser considerados como formas de la *honestidad,* la cual, como en otros casos se ocupa de sus momentos formales, se afana aquí con un contenido, que debiera ser, de lo bueno y de lo justo y con un examen de esta

verdad firme, creyendo poseer en la sana razón y en el discernimiento inteligente la fuerza y la validez de preceptos.

Pero, sin esta honestidad, las leyes no valen como *esencia* de la *conciencia*, ni el examen de ellas vale tampoco como un obrar *dentro* de ésta; sino que estos momentos, cuando surgen cada uno para sí, de modo *inmediato* y como una *realidad*, expresan uno un estatuir y un ser no valederos de leyes reales y el otro la liberación igualmente no valedera de esas leyes. La ley tiene, como ley determinada, un contenido fortuito —lo que significa, aquí, que es ley de una conciencia singular con un contenido arbitrario. Ese inmediato legislar es, por tanto, la temeridad tiránica que convierte la arbitrariedad en ley y la eticidad en una obediencia a ésta —a leyes que son *solamente* leyes, pero, que no son, a la vez, *preceptos*. Del mismo modo que el segundo momento, en tanto que aislado, el examen de las leyes significa el movimiento de lo inmóvil y la temeridad del saber que se libera de las leyes absolutas por medio del raciocinio y las considera como una arbitrariedad extraña a él.

En ambas formas son estos momentos un comportamiento negativo ante la sustancia o ante la esencia espiritual real [*reales*]; en otras palabras, la sustancia no tiene todavía en ellas su realidad [*Realität*], sino que la conciencia los contiene todavía bajo la forma de su propia inmediatez, y la sustancia es solamente un *querer* y un *saber* de este individuo o el *deber ser* de un precepto no-real y un saber de la universalidad formal. Pero, al superarse estos modos, la conciencia ha retornado a lo universal y aquellas oposiciones han desaparecido. La esencia espiritual es sustancia real por el hecho de que estos modos no tienen validez en su singularidad, sino solamente como modos superados; y la unidad en la que son solamente momentos es el sí mismo de la conciencia, que, puesto de ahora en adelante en la esencia espiritual, eleva ésta a lo real, lo pleno y lo autoconsciente.

La esencia espiritual es, según esto, en primer lugar, para la autoconciencia como ley que es *en sí*; la universalidad del examen, que era universalidad *formal* que no era *en sí*, se ha superado. Y es en segundo lugar, una ley eterna, que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí, la absoluta *voluntad pura de todos*, que tiene la forma del *ser* inmediato. Este puro querer no es tampoco un *precepto* que solamente *deba* ser, sino que *es* y *vale*; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato la realidad, y el mundo es solamente esta realidad. Pero, por cuanto que esta *ley que es* vale sin más, la obediencia de la autoconciencia no es el servicio a un señor cuyas órdenes sean una arbitrariedad y en que la autoconciencia no se reconozca. Antes bien, las leyes son

pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma *tiene* de un modo inmediato. Y no se trata tampoco de que *crea* en ellos, pues si la fe puede intuir la esencia, es una esencia extraña. La autoconciencia ética forma unidad *inmediata* con la esencia por medio de la *universalidad* de su *Sí* mismo; la fe, por el contrario, parte de la conciencia *singular*, es el movimiento de esta conciencia que tiende siempre a acercarse a dicha unidad, sin alcanzar la presencia de su esencia. Por el contrario, aquella conciencia se ha superado como singular, esta mediación se ha llevado a cabo y sólo por haber sido llevada a cabo es autoconciencia inmediata de la sustancia ética.

La diferencia entre la autoconciencia y la esencia es, pues, perfectamente transparente. Esto hace que las *diferencias en la esencia* misma no sean determinaciones fortuitas, sino que, en virtud de la unidad de la esencia y de la autoconciencia única, de la que podría provenir la desigualdad, dichas diferencias son las masas en las que la unidad se estructura, infundiéndoles su propia vida, espíritus no desdoblados y claros ante sí mismos, figuras celestiales inmaculadas que conservan en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia. La autoconciencia es, asimismo, un *comportamiento* simple y claro hacia ellas. *Son*, y nada más: esto es lo que constituye la conciencia de su relación. Por eso estas leyes valen para la Antígona de Sófocles como el derecho *no escrito* e *infalible* de los dioses.

> *"No de hoy ni de ayer, sino de siempre*
> *Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido."* *

Son. Si inquiero su nacimiento y las circunscribo al punto de su origen, voy ya más allá de ellas; pues yo soy de ahora en adelante lo universal y ellas son lo condicionado y lo limitado. Y si tienen que legitimarse ante mi modo de ver, es que ya he movido su inconmovible ser en sí y las considero como algo que para mí tal vez es verdadero y tal vez no. La disposición ética consiste precisamente en atenerse firme e inconmoviblemente a lo que es lo justo, absteniéndose de todo lo que sea moverlo, removerlo y derivarlo. Se me hace depositario de algo que *es* propiedad de otro, y yo lo reconozco *porque es* así, y me mantengo inconmovible en esta actitud. Pero si retengo el depósito para mí, no incurro para nada, según el principio de mi examen, de la tautología, en una contradicción; pues entonces ya no lo considero como propiedad de otro; retener algo que no considero propiedad de otro es perfectamente consecuente. Cambiar de *punto de vista*

* Sófocles, *Antígona*, vv. 456-457.

no es una contradicción; en efecto, de lo que aquí se trata no es del punto de vista como tal, sino del objeto y del contenido, que no debe contradecirse. Lo mismo que —como hago cuando me desprendo de algo, regalándolo— puedo cambiar el punto de vista de que algo es mi propiedad por el punto de vista de que es propiedad de otro; sin incurrir con ello en contradicción, exactamente lo mismo puedo seguir el camino inverso. Así, pues, no porque encuentre algo no contradictorio es esto justo, sino que es justo porque es lo justo. Que algo *es* propiedad de otro: he ahí el *fundamento* de que se parte; acerca de eso no tengo por qué razonar, no tengo para qué indagar ni dejar que se me ocurran tales o cuales pensamientos, conexiones o consideraciones, ni ponerme a estatuir leyes o a examinarlas; mediante tales movimientos de mi pensamiento no haría más que trastrocar aquella actitud, ya que, de hecho, podría a mi antojo hacer que fuera también lo contrario de esto lo conforme a mi saber tautológico indeterminado, convirtiéndolo, por tanto, en ley. Sino que lo justo sea esta determinación o la contrapuesta se determina *en y para sí;* yo podría, para mí, erigir en ley la que quisiera o ninguna y, desde el momento en que comienzo a examinar, marcho ya por un camino no ético. Cuando lo justo es para mí *en y para sí* es cuando soy dentro de la sustancia ética; ésta es, así, la *esencia* de la autoconciencia; pero ésta es *su realidad* y su *ser allí*, su *sí mismo* y su *voluntad*.



[BB.] EL ESPÍRITU



VI. EL ESPÍRITU

La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma. El devenir del espíritu era presentado por el movimiento inmediatamente anterior, en el que el objeto de la conciencia, la pura categoría, se elevaba al concepto de la razón. En la razón *observadora*, esta pura unidad del *yo* y del *ser*, del *ser para sí* y del *ser en sí*, se determina como el *en sí* o como *ser*, y la conciencia de la razón se *encuentra*. Pero la verdad del observar es más bien la superación de este instinto del encontrar inmediato, de este *ser allí* carente de conciencia de dicha verdad. La *categoría intuida*, la *cosa encontrada*, entran en la conciencia como el *ser para sí* del yo, que ahora se sabe en la esencia objetiva como el *sí mismo*. Sin embargo, esta determinación de la categoría como ser para sí contrapuesto al ser en sí es también ella unilateral y un momento que se supera a sí mismo. La categoría es, por tanto, determinada para la conciencia tal como esa categoría es en su verdad universal, como esencia que es *en* y *para sí*. Esta determinación todavía *abstracta* que constituye la *cosa misma* sólo es la *esencia espiritual*, y la conciencia de dicha esencia no es sino un saber formal de ésta, el cual se afana en torno a un contenido cualquiera de ella; esta conciencia, en efecto, se diferencia todavía de la sustancia como algo singular, y o bien estatuye leyes arbitrarias, o bien supone que tiene en su saber, como tal, las leyes tal y como son en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora. O, considerando el asunto por el lado de la sustancia, diríamos que ésta es la esencia espiritual que *es en* y *para sí* y que no es todavía conciencia de sí misma. Pero la esencia que *es en* y *para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*.

Su *esencia* espiritual ha sido ya definida como la *sustancia ética*; pero el espíritu es la *realidad ética*. Es el *sí mismo* de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo* real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo. El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inconmovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda auto-

conciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar. Como la *sustancia*, el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo;* pero, como *ser para sí*, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarra el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el *momento* del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia *real* y *viva*.

El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como *supuesto* y *subsistencia*, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero, su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos. Aquí, donde se ponen el espíritu o la reflexión de estos momentos en sí mismos, nuestra reflexión en torno a ellos puede recordarlos brevemente conforme a este lado; dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón. El espíritu es, pues, *conciencia* en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo realidad *objetiva que es* y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí. Si retiene, por el contrario, el otro momento del análisis, según el cual su objeto es su *ser para sí*, entonces es autoconciencia. Pero, como conciencia inmediata del *ser en sí y para sí*, como unidad de la conciencia y de la autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón*, conciencia que, como el *tener* lo indica, tiene el objeto como racionalmente determinado *en sí* o como determinado por el valor de la categoría, pero de tal modo que el objeto no tiene todavía para la conciencia del mismo el valor de la categoría. El espíritu es la conciencia de cuya consideración acabamos de salir. Esta razón que el espíritu *tiene* es intuida, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que

es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real*.

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.

El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura*, y frente a él, en el elemento del pensamiento, el *mundo de la fe*, el *reino de la esencia*. Pero, ambos mundos, captados conceptualmente por el espíritu que retorna a sí de esta pérdida de sí mismo, son trastrocados y revolucionados por la *intelección* y su difusión, por la Ilustración, y el reino separado y extendido al *más acá* y el *más allá* retorna a la autoconciencia, que ahora, en la *moralidad*, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real, que ya no pone fuera de sí su *mundo* y su *fundamento*, sino que deja que todo se consuma en sí, y como *conciencia* es el espíritu *cierto de sí mismo*.

El mundo ético, el mundo desgarrado en el más acá y el más allá, y la visión moral del mundo son, por tanto, los espíritus cuyo movimiento y cuyo retorno al simple sí mismo que es para sí del espíritu veremos desarrollarse y como meta y resultado de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto.

A. EL ESPIRITU VERDADERO, LA ETICIDAD

En su verdad simple, el espíritu es conciencia y desdobla sus momentos. La *acción* lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia. La sustancia, como *esencia* universal y como *fin*, se enfrenta consigo misma como la realidad *singularizada*; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad *para sí*, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente —y hace descender aquélla a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada; hace surgir como

su obra y, con ello, como *realidad,* la unidad de su sí mismo y de la sustancia.

En este desdoblamiento de la conciencia, la sustancia simple adquiere, de una parte, la contraposición frente a la autoconciencia y, de otra parte, presenta en ella misma la naturaleza de la conciencia, consistente en diferenciarse en sí misma como un mundo estructurado en sus masas. La sustancia se escinde, pues, en una sustancia ética diferenciada, en una ley humana y otra divina. Y, asimismo, la autoconciencia enfrentada a ella se adscribe, con arreglo a su esencia, a una de estas potencias y, como saber, se escinde en la ignorancia de lo que obra y en el saber de ello, es, por eso, un saber engañoso. Por tanto, la autoconciencia experimenta en sus actos tanto la contradicción *de aquellas potencias* en que la sustancia se ha desdoblado y su mutua destrucción como la contradicción de su saber acerca de la eticidad de sus actos con lo que es ético en y para sí, y encuentra *su propio* declinar. Pero, de hecho, con este movimiento la sustancia ética se ha convertido en *autoconciencia real,* o *este* sí mismo se ha convertido en algo que es *en y para sí;* pero con ello precisamente se ha hundido la eticidad.

a. EL MUNDO ÉTICO, LA LEY HUMANA Y LA LEY DIVINA, EL HOMBRE Y LA MUJER

[1. *Pueblo y familia. La ley del día y el derecho de las sombras*]

La sustancia simple del espíritu se divide como conciencia. O, en otras palabras, así como la conciencia del ser abstracto, del ser sensible, pasa a la percepción, así también la certeza inmediata del ser ético real; y como para la percepción sensible el ser simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar deviene una realidad de múltiples relaciones éticas. Pero la primera concentra la inútil multiplicidad de las propiedades en la esencial oposición de la singularidad y la universalidad; y más aún la segunda, que es la conciencia purificada, sustancial, y en la que la multiplicidad de los momentos éticos se convierte en la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de la universalidad. Pero cada una de estas masas de la sustancia sigue siendo el espíritu total; si, en la percepción sensible, las cosas no tienen otra sustancia que las dos determinaciones de la singularidad y la universalidad, aquí expresan solamente la superficial oposición entre ambos lados.

[α) *La ley humana*]

La singularidad tiene, en la esencia que aquí consideramos, la significación de la *autoconciencia* en general, y no la de una conciencia fortuita singular. La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, la sustancia *real*, el espíritu absoluto, *realizado* [*realisiert*] en la multiplicidad de la *conciencia* existente; el espíritu absoluto es la *comunidad* que, *para nosotros*, al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta y que aquí, en su verdad *para sí* misma, ha surgido como esencia ética consciente y como la *esencia para la* conciencia que tenemos como objeto. La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* —y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo. *Esta* conciencia tiene su *esencia* en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la *realidad* de este espíritu, en todo el pueblo, e *inmediatamente* en ello su *verdad*, y no en algo, por tanto, que no sea real, sino en un espíritu que tiene *existencia* y *validez*.

Este espíritu puede llamarse la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *realidad consciente de sí misma*. En la forma de la universalidad, es la ley *conocida*, la costumbre *presente*; en la forma de la singularidad, es la certeza real de sí misma en el *individuo* en general, y la certeza de sí como *individualidad simple* lo es como gobierno; su verdad es la validez manifiesta, puesta a la luz del día; una *existencia* que surge para la certeza inmediata en la forma de la existencia puesta en libertad.

[β) *La ley divina*]

Pero a esta potencia ética y a este manifestarse se contrapone otra potencia, la *ley divina*. En efecto, la *potencia* ética *del Estado* tiene, como el *movimiento* del obrar *consciente* de sí, su oposición en la *simple* e *inmediata esencia* de la eticidad; como *universalidad real*, aquella es una fuerza en contra del ser para sí individual; y, como realidad en general, tiene en la esencia *interior* un otro de lo que ella es.

Ya se ha recordado que cada uno de los modos contrapuestos de existir de la sustancia ética la contiene totalmente y contiene todos los momentos de su contenido. Por tanto, si la comunidad es la sustancia ética como el obrar real consciente de sí, el otro lado tiene la forma de la sustancia inmediata o que es. Ésta es, así, de una

parte, el concepto interior o la posibilidad universal de la eticidad en general, pero, de otra parte, tiene también en ella el momento de la autoconciencia. Este momento, expresando la eticidad en ese elemento de la *inmediatez* o del *ser*, o expresando una conciencia *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo en otro, es decir, una comunidad *ética natural*, es la *familia*. Ésta, como el concepto *no consciente* y todavía interior de la realidad consciente de sí, como el *elemento* de la realidad del pueblo se enfrenta al pueblo mismo, como *ser* ético *inmediato* se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene *laborando* en pro de lo universal —los penates se enfrentan al espíritu universal.

Ahora bien, si el *ser ético* de la familia se determina como el ser *inmediato*, la familia se halla dentro de su esencia *ética*, no *en tanto que* es el comportamiento *natural* de sus miembros o en tanto que la relación de éstos es la relación *inmediata* entre sus miembros *singulares reales*; lo ético es, en efecto, algo en sí *universal* y este comportamiento natural es también esencialmente un espíritu y solamente es ético como esencia espiritual. Hay que ver en qué consiste su peculiar eticidad. Ante todo, siendo lo ético lo en sí universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor. Lo ético parece que deba cifrarse ahora en el comportamiento del miembro *singular* de la familia hacia la familia en su *totalidad* como la sustancia, de tal modo que su obrar y su realidad sólo tengan como fin y contenido a la familia. Pero el fin consciente que tiene el *obrar* de este todo es, a su vez, en cuanto concierne a este todo mismo, lo singular. La adquisición y conservación de poder y riqueza conciernen solamente, en parte, a la necesidad y pertenecen a la apetencia; y, en parte, en su determinación superior, devienen algo solamente mediato. Esta determinación no cae ya dentro de la familia misma, sino que se refiere a lo verdaderamente universal, a la comunidad; es más bien algo negativo con respecto a la familia y consiste en poner a lo singular fuera de ella, en sojuzgar su naturalidad y su singularidad y en educarlo para la *virtud* y para la vida en y para lo universal. El fin *positivo* peculiar de la familia es lo singular como tal. Ahora bien, para que esta relación sea una relación ética, ni el que obra ni aquel a quien se refieren sus actos podrán aparecer con arreglo a algo *contingente*, como sucede cuando se presta cualquier ayuda o cualquier servicio. El contenido de la acción ética debe ser un contenido sustancial, o total y universal; sólo puede, por tanto, relacionarse con lo singular *total* o con lo singular como universal. Y, además, no de tal modo que se *represente* meramente que un *servicio prestado*

pueda fomentar toda su dicha, mientras ese servicio, que no es más que una acción inmediata y real, sólo opera en él algo singular; ni de tal modo tampoco que ese servicio, como educación, tenga como objeto realmente lo singular como totalidad y en una *serie* de esfuerzos lo haga surgir como obra; donde fuera del fin negativo hacia la familia, la *acción real* tiene solamente un contenido limitado; y tampoco, finalmente, de tal modo que aquel servicio sea una ayuda necesaria con que salve verdaderamente al singular en su totalidad, pues ese servicio es él mismo un acto totalmente contingente cuya ocasión la da una realidad cualquiera, que puede ser o no ser. Por tanto, la acción que abarca la existencia toda del consanguíneo y que tiene a éste por objeto y contenido —a él, y no al ciudadano pues éste no pertenece a la familia, ni al que debe llegar a ser *ciudadano* y *dejar* de valer así como este *singular*—, sino a él, a *este* singular perteneciente a la familia como una esencia *universal*, sustraída a la realidad sensible, es decir, singular, no afecta ya al *vivo*, sino al *muerto*, que, saliendo de la larga serie de su existencia dispersa, se concentra en una acabada configuración y se ha elevado de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple. Por ser *real* y *sustancial* solamente como ciudadano, el singular, en tanto no es ciudadano y pertenece a la familia, es solamente la sombra *irreal* que se borra.

[γ) *La justificación del singular*]

Esta universalidad a la que llega el singular como *tal* es el *puro ser*, *la muerte;* es el *ser devenido natural inmediato*, no el *obrar* de una *conciencia*. Es, por tanto, deber del miembro de familia añadir este lado, para que también su *ser* último, este ser *universal*, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea algo *obrado* y se afirme en él el derecho de la conciencia. O más bien diríamos que, puesto que en verdad la quietud y la universalidad de la esencia consciente de sí misma no pertenece a la naturaleza, el sentido de la acción es más bien que se descarte la apariencia de tal obrar que la naturaleza se arroga y se restituya la verdad. Lo que la naturaleza tiene en este obrar es el lado con arreglo al cual su devenir hacia lo universal se presenta como el movimiento de algo *que es*. Es cierto que la misma naturaleza cae dentro de la comunidad ética y tiene ésta como fin; la muerte es el acabamiento y la suprema labor que el individuo como tal asume para ella. Pero, en tanto que el individuo es esencialmente *singular*, es contingente el que su muerte haya estado inmediatamente enlazada

con su labor por lo universal y fuera resultado de ella; en parte, si la muerte era ese resultado, es la negatividad *natural* y el movimiento de lo singular como lo *que es*, en el cual la conciencia no retorna a sí misma y deviene autoconciencia, o bien, por cuanto que el movimiento de lo *que es* es tal que lo que es superado y llega al *ser para sí*, la muerte es el lado del desdoblamiento en el que el ser para sí alcanzado es otro que lo que es que entraba en el movimiento. Puesto que la eticidad es el espíritu en su verdad *inmediata*, los lados en los que su conciencia se escinde caen también en esta forma de la *inmediatez*, y la singularidad pasa a esta negatividad *abstracta*, que, sin encontrar consuelo ni reconciliación *en sí misma*, tiene que recibirla *esencialmente* por medio de una *acción real* y *exterior*. La consanguinidad viene, pues, a complementar el movimiento natural abstracto añadiendo a él el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y arrancando a la destrucción a los consanguíneos o, mejor, porque la destrucción, su convertirse en ser puro es necesario, es por lo que asume el acto de la destrucción. De este modo acaece que también el *ser muerto*, el ser *universal*, devenga algo que ha retornado a sí mismo, un *ser para sí*, o que la pura singularidad *singular* carente de fuerza sea elevada a *individualidad universal*. El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su *obrar* o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solamente un pasivo *ser para otro*, entregado a merced de toda baja individualidad carente de razón y de las fuerzas de materias abstractas, a la primera por la vida que tiene, y a las segundas, que, por su naturaleza negativa, son ahora más poderosas que él. La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquélla y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo.

Este deber último es, pues, el que constituye la perfecta ley *divina* o la acción *ética* positiva hacia lo singular. Todo otro comportamiento hacia él que no se mantenga en el amor, sino que sea ética, pertenece a la ley humana y tiene la significación negativa de elevar a lo singular por sobre su inclusión en la comunidad natural a la que como *real* pertenece. Ahora bien, si ya el derecho humano tiene como su contenido y su potencia a la sustancia ética real consciente de sí, a todo el pueblo, mientras que el derecho y la ley divinos tienen a lo singular que está más allá de la realidad, lo singular no

carece de potencia; su potencia es el *abstracto universal* puro, el individuo *elemental*, que, del mismo modo que es el fundamento de la individualidad, impulsa de nuevo hacia la pura abstracción, como hacia su esencia, a la individualidad que se desgaja del elemento y que constituye la realidad del pueblo consciente de sí. Cómo esta potencia se presenta en el pueblo mismo se desarrollará ulteriormente.

[2. *El movimiento, en ambas leyes*]

Ahora bien tanto en una ley como en otra hay también *diferencias* y *grados*. En efecto, puesto que ambas esencias tienen en ellas el momento de la conciencia, la diferencia se despliega dentro de ellas mismas; y esto es lo que constituye su movimiento y su vida peculiar. La consideración de estas diferencias indica el modo de la *actividad* y de la *autoconciencia* de ambas *esencias universales* del mundo ético, así como su *conexión* y el *tránsito* de la una a la otra.

[a) *Gobierno, guerra, la potencia negativa*]

La *comunidad*, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol tiene su vitalidad real en el *gobierno*, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu *real reflejado en sí*, el simple *sí mismo* de la sustancia ética total. Es cierto que esta fuerza simple permite a la esencia desplegarse en su estructuración y dar a cada parte subsistencia y ser para sí propio. El espíritu tiene en esto su *realidad* [*Realität*] o su *ser allí*, y la familia es el *elemento* de esta realidad [*Realität*]. Pero es, al mismo tiempo, la fuerza del todo que de nuevo reúne estas partes en el uno negativo les da el sentimiento de su dependencia y las mantiene en la conciencia de tener su vida solamente en el todo. La comunidad puede, pues, de una parte, organizarse en los sistemas de la independencia personal y de la propiedad, del derecho personal y del derecho real; y, asimismo, los modos del laborar para los fines primeramente singulares —los fines de la adquisición y el disfrute— pueden, por otra parte, estructurarse y hacerse independientes en agrupaciones propias. El espíritu de la agrupación universal es la *simplicidad* y la esencia *negativa* de estos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los

individuos, que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. La esencia negativa se muestra como la *potencia* propiamente dicha de la comunidad y como la *fuerza* de su autoconservación; por tanto, la comunidad tiene la verdad y el reforzamiento de su potencia en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*.

[β) *La relación ética entre hombre y mujer como hermano y hermana*]

La ley divina que impera en la familia tiene igualmente, de su parte, diferencias dentro de sí, cuya relación constituye el movimiento vivo de su realidad. Pero, de las tres relaciones, la de marido y esposa, la de padres e hijos y la de hermano y hermana, la *relación* entre *marido* y *esposa* es, ante todo, el *inmediato* reconocerse de una conciencia en la otra y el reconocer del mutuo ser reconocido. Y, como se trata del reconocerse *natural*, no del ético, es solamente la *representación* y la *imagen* del espíritu, no el espíritu real mismo. Pero la representación o la imagen tiene su realidad en un otro que no es ella; por tanto, esta relación tiene su realidad, no en ella misma, sino en el hijo, en un otro cuyo devenir es la dicha relación y donde ella misma desaparece; y este cambio de generaciones que se desplazan unas a otras encuentra su subsistencia en el pueblo. La piedad mutua entre marido y esposa se halla mezclada, pues, con una relación natural y con la sensibilidad, y su relación no encuentra en ella misma su retorno a sí; y lo mismo la segunda relación, la de la *piedad* mutua entre *padres* e *hijos*. La de los padres hacia los hijos se halla precisamente afectada por esta efusión, por la conciencia de tener su realidad en el otro y de ver el ser para sí devenir en él, sin poder recobrarlo, ya que sigue siendo una realidad extraña, propia —y la de los hijos hacia los padres a la inversa, con la efusión de tener el devenir de sí mismo o el en sí en un otro llamado a desaparecer y de alcanzar el ser para sí y la autoconciencia propia sólo a través de la separación del origen, separación en la cual esta fuente se ciega.

Estas dos relaciones permanecen dentro del tránsito y la desigualdad de los lados distribuidos entre ellas. Pero la relación sin mezcla es la que se da entre *hermano* y *hermana*. Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su *quietud* y su

equilibrio. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades. Lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo *presentimiento* de la esencia ética; pero no llega a la *conciencia* ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es *en sí*, la esencia *interior*, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad. Lo femenino se halla vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte, su sustancia universal y, en parte, su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer. Ahora bien, como *hija*, la mujer tiene que ver a los padres desaparecer con un movimiento natural y una quietud ética, ya que sólo a costa de esta relación llega al *ser para sí* de que es capaz; por tanto, no intuye en sus padres su ser para sí de un modo positivo. Pero las relaciones de *madre* y *esposa* tienen la singularidad, en parte como algo natural perteneciente al placer, y en parte como algo negativo, que sólo ve en ello su propia desaparición; en parte, esta singularidad es precisamente por ello algo contingente que puede ser suplantada por otra. En la morada de la eticidad, no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de *un marido* o de los *hijos en general*, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza *autoconsciente* de la *universalidad*, adquiere con ello el derecho a la *apetencia* y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella. En tanto que en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad su eticidad no es pura; en la medida en que lo es, la singularidad es *indiferente* y la mujer carece del momento de reconocerse en un otro como *este* sí mismo. Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos.

[γ) ***El tránsito de ambos lados, la ley divina y la humana,*** de *uno a otro*]

Esta relación es, al mismo tiempo, el límite en que se disuelve la familia encerrada en sí y sale de sí misma. El hermano es el lado por el cual el espíritu de la familia deviene individualidad que se vuelve hacia otro y pasa a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona esta eticidad *inmediata, elemental* y, por tanto, en rigor, *negativa* de la familia, para adquirir y hacer surgir la eticidad de sí misma, real.

El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y la guardadora de la ley divina. De este modo, ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética, como diversidades que dividen entre ambos las diferencias que la sustancia ética se da. Estas dos esencias *universales* del mundo ético tienen, por ello, su *individualidad* determinada en autoconciencias *naturalmente* diferentes, porque el espíritu ético es la unidad *inmediata* de la sustancia con la autoconciencia; una *inmediatez* que se manifiesta, por tanto, por el lado de la realidad y de la diferencia al mismo tiempo, como el ser allí de una diferencia natural. Es aquel lado que en la figura de la individualidad real ante sí misma se mostraba en el concepto de la esencia espiritual como *naturaleza originariamente determinada.* Este momento pierde la indeterminabilidad que todavía tiene allí y la diversidad contingente de dotes y capacidades. Ahora, es la oposición determinada entre los dos sexos, cuya naturalidad cobra al mismo tiempo la significación de su destino ético.

La diferencia entre los sexos y su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la sustancia, y su movimiento es cabalmente el devenir permanente de ésta. El marido es destacado a la comunidad por el espíritu familiar y encuentra en ella su esencia autoconsciente; así como la familia encuentra, así, en él su sustancia universal y su subsistencia, así la comunidad encuentra en la familia, a la inversa, el elemento formal de su realidad y en la ley divina su fuerza y su convalidación. Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad.

[3. *El mundo ético, como infinitud o totalidad*]

Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y la familia, pero tienen como su Sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y la mujer. En este contenido del mundo ético vemos alcanzados los fines que se proponían las figuras precedentes y carentes de sustancia de la conciencia; lo que la razón aprehendía solamente como objeto ha devenido autoconciencia, y lo que ésta tenía solamente en ella misma se halla presente ahora como realidad verdadera. Lo que la observación sabía como algo *encontrado*, en lo que no participaba para nada el sí mismo, es aquí una costumbre encontrada, pero una realidad que es al mismo tiempo acción y obra de quien la encuentra. El singular, buscando el *placer del goce de su singularidad*, lo encuentra en la familia, y la necesidad en la que desaparece el placer es su propia autoconciencia como ciudadano de su pueblo; —o, en otras palabras, es esto, el saber, la *ley del corazón*, como la ley de todos los corazones, la conciencia del *sí mismo* como el orden universal reconocido; —es la *virtud*, que goza de los frutos de su sacrificio; produce aquello a lo que tiende, a saber, el destacar la esencia como presencia real, y su goce es esta vida universal. Finalmente, la conciencia *de la cosa misma* se satisface en la sustancia real, que contiene y mantiene de un modo positivo los momentos abstractos de aquella categoría vacía. Tiene en las potencias éticas un contenido verdadero que ha pasado a ocupar el puesto de los preceptos carentes de sustancia que la sana razón quería dar y conocer; —y, de este modo, posee una pauta de examen plena de contenido y determinada en ella misma; de examen, no de las leyes, sino de la conducta.

El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo. Es cierto que este equilibrio sólo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad, que la *justicia* se encarga de reducir de nuevo a igualdad. Pero la justicia no es una esencia extraña, que se halle en el más allá ni la realidad indigna de ella de mutuos ardides, traiciones, ingratitudes, etc. que, a la manera de lo contingente carente de pensamiento ejecutara la sentencia como una conexión al margen de todo concepto y una acción o una omisión inconsciente; no, sino que, como justicia del derecho *humano*, que reduce a lo universal el ser para sí que se sale

de su equilibrio, la independencia de los estamentos y los individuos, es el gobierno del pueblo, que es la individualidad presente ante sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos. Pero la justicia que reduce de nuevo a equilibrio a lo universal cuando se hace demasiado prepotente sobre lo singular, es asimismo el espíritu simple de lo que ha sufrido el desafuero —no escindido en lo que lo sufre y en una esencia situada en el más allá; ello mismo es la potencia subterránea, y es *su* Erinia la que se encarga de la venganza; pues su individualidad, su sangre, pervive en la casa; su sustancia tiene una realidad duradera. El desafuero que se le infiere al individuo en el reino de la eticidad consiste simplemente en esto, en que le *acaece* simplemente algo. La potencia que comete contra la conciencia este desafuero de hacer de ella una pura cosa, es la naturaleza, no es la universalidad de la *comunidad*, sino la universalidad *abstracta* del *ser*; y en la liquidación del desafuero sufrido, la singularidad no se dirige contra aquélla, de la que no ha padecido nada, sino contra ésta. La conciencia de la sangre del individuo redime este desafuero, como hemos visto, de tal modo que lo que ha *acaecido* se convierte más bien en una *obra*, para que el *ser*, lo *último*, sea también algo *querido* y, de este modo, algo gozoso.

El reino ético es, así, en su *subsistir*, un mundo inmaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión. Y, asimismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma la otra. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra y, allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas. Uno de los extremos, el espíritu universal consciente de sí, se agrupa con el otro extremo, con su fuerza y su elemento, con el espíritu *inconsciente*, a través de la *individualidad* del *hombre*. La ley *divina*, por el contrario, tiene su individualización o el espíritu *inconsciente* de lo singular encuentra su ser allí en la mujer, a través de la cual como a través del *medio* emerge de su irrealidad a la realidad, de lo que no sabe ni es sabido al reino consciente. La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo del todo y el elemento que, escindido en estos extremos de la ley divina y la ley humana, es asimismo su unión inmediata que hace de aquellos dos primeros silogismos el mismo silogismo y reúne en uno solo los dos movimientos contrapuestos, el de la realidad descendiendo hasta la irrealidad —el de la ley humana que se organiza en miembros independientes, hasta descender al peligro y la prueba de

la muerte—, y el de la ley subterránea, que asciende hacia la realidad de la luz del día y hacia el ser allí consciente; movimientos de los cuales aquél corresponde al hombre y éste a la mujer.

b. LA ACCIÓN ÉTICA, EL SABER HUMANO Y EL DIVINO, LA CULPA Y EL DESTINO

[1. *Contradicción de esencia e individualidad*]

Ahora bien, tal y como en este reino ético se halla constituida la oposición, así la autoconciencia no ha surgido todavía en su derecho como *individualidad singular*; en este reino, la individualidad singular vale, de un lado, solamente como *voluntad universal* y, de otro, como *sangre* de la familia; este *singular* sólo vale como la *sombra irreal*. *Todavía* no se ha producido *ningún hecho*; y el hecho es el *sí mismo real*. El hecho trastorna la organización quieta y el movimiento estable del mundo ético. Lo que en éste se manifiesta como orden y coincidencia de sus dos esencias, una de las cuales confirma y completa la otra pasa a ser con el hecho un tránsito de *dos contrapuestos*, en el que cada uno se demuestra más bien como la anulación de sí mismo y del otro que como su confirmación; deviene hacia el movimiento negativo o la eterna necesidad del terrible *destino* que devora en la sima de su *simplicidad* tanto a la ley divina como a la ley humana y a las dos autoconciencias en que estas potencias tienen su ser allí —y para nosotros pasa al *absoluto ser para sí* de la autoconciencia puramente singular.

El *fundamento* de que parte este movimiento y sobre el cual procede es el reino de la eticidad; pero la *actividad* de este movimiento es la autoconciencia. Como conciencia *ética*, es la *simple tendencia pura* hacia la esencialidad ética, o el *deber*. No hay en ella nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión, ya que se ha abandonado el estatuir leyes y el examinarlas, sino que la esencialidad ética es para ella lo inmediato, lo inquebrantable y lo exento de contradicción. No se da, por tanto, el lamentable espectáculo de encontrarse metidos en un conflicto de pasión y deber, ni tampoco el espectáculo cómico de una colisión entre varios deberes, colisión que es, en cuanto a su contenido, la misma que el conflicto entre el deber y la pasión; pues la pasión es también capaz de representarse como deber, porque el deber, cuando la conciencia se retrotrae a sí misma de su esencialidad sustancial inmediata se convierte en el universal formal al que, como más arriba veíamos, se adapta igualmente bien todo contenido. Ahora bien, la colisión de deberes es cómica

porque expresa la contradicción, a saber, la contradicción entre un *absoluto contrapuesto*, que es, por tanto, absoluto, y, de un modo inmediato, la nulidad de este llamado absoluto o deber. Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer ya a la ley divina ya a la ley humana. Esta inmediatez de su decisión es un *ser en sí* y tiene, al mismo tiempo, por tanto, como hemos visto, la significación de un ser natural; la naturaleza, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra —o, a la inversa, las dos potencias éticas se dan ellas mismas en los dos sexos su ser allí individual y su realización.

Ahora, por el hecho de que, de una parte, la eticidad consiste esencialmente en esta *decisión* inmediata y de que por tanto para la conciencia sólo una de las leyes es la esencia y de que, de otra parte, las potencias éticas son reales en el *sí mismo* de la conciencia, adquieren la significación de *excluirse* y de ser *contrapuestas* la una a la otra —en la autoconciencia son, *para sí*, como en el reino ético son solamente *en sí*. La conciencia ética, por estar *decidida* por una de ellas, es esencialmente *carácter*; la *esencialidad* igual de ambas no es para ella; la oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión *desventurada* del deber solamente con la *realidad* carente de derecho. La conciencia ética es como autoconciencia en esta oposición, y, como tal, tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad contrapuesta a la ley a que ella pertenece o a engañarla. Como sólo ve el derecho en uno de los lados y el desafuero en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un *acto de fuerza* humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la *desobediencia* del ser para sí interior; pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en contradicción con la primera es el delito.

Nace así en la conciencia la oposición entre lo *sabido* y lo *no sabido*, como en la sustancia la que media entre lo *consciente* y lo *no consciente*; y el derecho absoluto de la *autoconciencia* ética entra en conflicto con el *derecho* divino de la *esencia*. Para la autoconciencia, como conciencia, la realidad objetiva como tal tiene esencia; pero, con arreglo a su sustancia, la autoconciencia es la unidad de sí y de este contrapuesto; y la autoconciencia ética es la conciencia de la sustancia; el objeto, como lo contrapuesto a la autocon-

ciencia, ha perdido totalmente con ello la significación de tener una esencia para sí. Así como han desaparecido desde hace mucho tiempo las esferas en que el objeto era solamente una *cosa*, han desaparecido también estas esferas en que la conciencia afianza algo por sí misma, convirtiendo un objeto singular en esencia. Frente a esta unilateralidad tiene la realidad una fuerza propia; se alía con la verdad contra la conciencia y presenta ante ésta lo que es la verdad. Pero la conciencia ética ha bebido en la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda la unilateralidad del ser para sí, de sus fines y de sus conceptos peculiares, ahogando así en estas aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva. Por tanto, su derecho absoluto consiste en que, obrando con arreglo a la ley ética, no encuentre en esta realización otra cosa que no sea el cumplimiento de esta ley misma y en que el acto mismo no muestre sino lo que es el obrar ético. Lo ético, como la *esencia* absoluta y la *potencia* absoluta al mismo tiempo, no puede tolerar ninguna inversión de su contenido. Si sólo fuese la *esencia* absoluta sin la potencia podría experimentar una inversión a través de la individualidad; pero ésta, como conciencia ética, ha renunciado a esta inversión, al abandonar el unilateral ser para sí; del mismo modo que, a la inversa, la mera potencia sería invertida por la esencia si aquélla siguiera siendo un tal ser para sí. En virtud de esta unidad, es la individualidad forma pura de la sustancia que es el contenido, y el obrar es el tránsito desde el pensamiento hasta la realidad, solamente como el movimiento de una oposición carente de esencia, cuyos momentos no poseen un contenido y una esencialidad particulares, distintos entre sí. El derecho absoluto de la conciencia ética consiste, por tanto, en que la *acción*, la *figura* de su *realidad* no sea sino aquello que esa conciencia *sabe*.

[2. *Oposiciones de la conducta ética*]

Pero la esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes, y la conciencia, como comportamiento indiviso ante la ley, se halla asignada solamente a una. Y así como esta conciencia *simple* hace hincapié en el derecho absoluto de que la esencia *se manifieste* ante ella, como conciencia ética, tal y como es *en sí*, esta esencia insiste en el derecho de su *realidad* [*Realität*] o en el de ser doble. Pero, al mismo tiempo, este derecho de la esencia no se enfrenta al derecho de la autoconciencia como si residiera en cualquiera otra parte, sino que es la esencia propia de la autoconciencia; solamente en eso

posee su ser allí y su potencia, y su oposición es el *acto de la autoconciencia.* En efecto, ésta, al ser precisamente como sí misma y proceder a obrar, se eleva por sobre la *inmediatez simple,* y pone ella misma su *desdoblamiento.* Abandona con la acción la determinabilidad de lo ético de ser la certeza simple de la verdad inmediata y pone en sí como lo activo la separación de sí misma, y en la realidad opuesta, que es para ella una realidad negativa. Así, pues, la autoconciencia se convierte por la acción en *culpa.* Pues la culpa es su *obrar,* y el obrar su esencia más propia; y la *culpa* adquiere también la significación del *delito,* pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo ésta con sus actos. La *culpa* no es la esencia indiferente, de doble sentido, según la cual el acto, tal y como *realmente* aparece a la luz del día, pueda ser o no ser el *obrar* de sí misma, como si con el acto pudiera entrelazarse algo exterior y contingente que no pertenezca al obrar, de tal modo que, desde este punto de vista, el obrar fuese, por tanto, inocente. Por el contrario, el obrar es él mismo este desdoblamiento, que consiste en ponerse para sí y en poner frente a esto una realidad exterior extraña; el que esta realidad sea depende de la acción misma y es por medio de ella. Por tanto, sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño. Pero, por el contenido, la *acción* ética lleva en ella el momento del delito, porque no supera la distribución *natural* de las dos leyes entre los dos sexos, sino que, más bien, como orientación *no desdoblada* hacia la ley, permanece dentro de la *inmediatez natural* y, como obrar, convierte en culpa esta unilateralidad de captar solamente uno de los lados de la esencia, comportándose negativamente ante el otro, es decir, infringiéndolo. Más adelante expondremos de un modo más preciso el lugar que en la vida ética universal ocupan la culpa y el delito, el obrar y la acción; inmediatamente se ve claro, sin embargo, que no es *este singular* el que obra y es culpable, pues él, como *este* sí mismo sólo es la sombra irreal, o, dicho de otro modo, sólo es como sí mismo universal, y la individualidad es puramente el momento *formal* del *obrar* en general, y el contenido son las leyes y costumbres y, determinado para el singular, las de su estamento; el singular es la sustancia como género, a la que su determinabilidad convierte, ciertamente, en especie, pero la especie sigue siendo, al mismo tiempo, lo universal del género. Dentro del pueblo, la autoconciencia sólo desciende de lo universal a lo particular, pero no hasta la individualidad singular, que en su obrar pone un sí mismo exclusivo, una realidad negativa con respecto a sí, sino que lo que sirve de

fundamento a sus actos es la segura confianza en el todo, en la que no se inmiscuye nada extraño, ningún temor y ninguna hostilidad.

La autoconciencia ética experimenta ahora en sus actos la naturaleza desarrollada de la acción *real*, tanto cuando se entrega a la ley divina como a la ley humana. La ley manifiesta para ella se halla enlazada en su esencia con la ley contrapuesta; la esencia es la unidad de ambas; pero la acción sólo lleva a cabo una de ellas en contra de la otra. Ahora bien, como se halla entrelazada con ésta en la esencia, el cumplimiento de la una suscita el de la otra, y lo suscita como una esencia infringida y ahora hostil, que clama venganza. Ante la acción sólo aparece a la luz del día uno de los lados de la decisión en general; pero la decisión es *en sí* lo negativo, a lo que se enfrenta un otro, extraño para ella, que es el saber. Por tanto, la realidad mantiene oculto en sí el otro lado extraño al saber y no se muestra a la conciencia tal y como es en y para sí —ante el hijo no se muestra el padre en quien lo ha ultrajado y a quien mata—, no se muestra la madre en la reina a quien toma por esposa. Ante la autoconciencia ética acecha, de este modo, una potencia tenebrosa que sólo irrumpe una vez consumado el hecho y que sorprende in fraganti a la autoconciencia; pues el hecho consumado es la oposición superada del sí mismo que sabe y de la realidad que se enfrenta a él. Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa; el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad, enlazando con ello lo inconsciente a lo consciente, lo que no es al ser. En esta verdad surge, pues, el hecho a la luz del sol; surge, como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta la conciencia, experimentándolo también como el lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.

Puede ocurrir que el derecho, que se mantenía al acecho, no se haga presente en su figura peculiar para la *conciencia* actuante, sino solamente en sí, en la culpabilidad interior de la decisión y de la acción. Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si *conoce previamente* la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona. El hecho consumado invierte el punto de vista de la conciencia; su *consumación* expresa por sí misma que lo que es *ético* debe ser *real*, pues la *realidad* del fin es el fin del obrar. El obrar expresa cabalmente la *unidad* de la *realidad* y la *sustancia*, expresa que la realidad

no es para la esencia algo contingente, sino que, unida a ella, no se deja guiar por ningún derecho que no sea un derecho verdadero. La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como realidad suya, debe reconocer su culpa:

"Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal" *

Este reconocimiento expresa la dualidad superada del *fin* ético y de la *realidad*, expresa el retorno a la *disposición* ética, que sabe que sólo rige el derecho. Pero, con ello, lo que obra renuncia a su *carácter* y a la *realidad* de su Sí mismo y ha perecido. Su *ser* consiste en pertenecer a esta ley, a su ley ética, como a su sustancia; y al reconocer lo contrapuesto, esto ha dejado de ser la sustancia para él; y, en vez de su realidad, ha alcanzado la irrealidad, la disposición. Es cierto que la sustancia se manifiesta *en* la individualidad como el *pathos* de ésta, y la individualidad como lo que la anima y se halla, por tanto, por encima de ella; pero es un *pathos* que es al mismo tiempo su carácter; la individualidad ética forma de un modo inmediato y en sí una unidad con este su universal, sólo tiene su existencia en él y no puede sobrevivir al declinar que esta potencia ética sufre por obra de la opuesta a ella.

Pero tiene, al mismo tiempo, la certeza de que aquella individualidad cuyo *pathos* es esta potencia contrapuesta *no sufre mayor daño que el que ella ha inferido*. El movimiento de las potencias éticas la una con respecto a la otra y el de las individualidades que las ponen en vida y en acción sólo consigue su *verdadero término* cuando ambos lados experimentan el mismo declinar. En efecto, ninguna de las dos potencias tiene sobre la otra una ventaja que le permita ser un momento *más esencial* de la sustancia. La misma esencialidad y la subsistencia indiferente de ambas, una al lado de la otra, es su ser privado del sí mismo; en la *acción*, son como esencias que poseen un sí mismo, pero un sí mismo diferente, lo que contradice a la unidad del sí mismo y constituye su carencia de derecho y su necesario declinar. Asimismo, el *carácter*, si de una parte, por su *pathos* o su sustancia solamente pertenece a una de las potencias, de otra parte, vista la cosa por el lado del saber, tanto el uno como el otro se desdoblan en algo consciente y algo inconsciente; y, como cada uno de ellos provoca él mismo esta contraposición y el no saber es también, por su acción, obra suya, se pone

* Sófocles, *Antígona*, v. 926.

en la culpa que lo devora. La victoria de una de las potencias y de su carácter y la derrota del otro lado serían, pues, solamente la parte y la obra incompleta, que avanza incesantemente hacia el equilibrio entre ambas. Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados o como el *destino* omnipotente y justo.

[3. *Disolución de la esencia ética*]

Si se toman las dos potencias con arreglo a su contenido determinado y a su individualización, la imagen de su conflicto configurado se ofrece conforme a su lado formal como el conflicto de la eticidad y la autoconciencia con la naturaleza no consciente y con una contingencia presente por medio de ella —esta contingencia tiene un derecho contra la autoconciencia porque ésta sólo es el espíritu *verdadero*, sólo es en unidad *inmediata* con su sustancia—; y, visto por el lado de su contenido, se presenta como la dualidad de la ley divina y la ley humana. El muchacho sale de la esencia inconsciente, del espíritu familiar, y deviene la individualidad de la comunidad; pero sigue perteneciendo todavía a la naturaleza a la que se sustrae, como lo demuestra el hecho de que surge en la contingencia entre dos hermanos, que se apoderan ambos con igual derecho de la comunidad; la desigualdad del nacimiento anterior o posterior, como diferencia natural, no tiene significación alguna *para ellos*, que entran en la esencia ética. Pero el gobierno, como el alma simple o el sí mismo del espíritu del pueblo, no es compatible con una dualidad de la individualidad; y a la necesidad ética de esta unidad se contrapone la naturaleza como el caso de la pluralidad. De ahí que los dos hermanos no integren una unidad, y su igual derecho al poder los destruye a ambos, que se hallan por igual fuera del derecho. Vista la cosa de un modo humano, ha delinquido quien, *privado de posesión*, ataca a la comunidad al frente de la cual se hallaba el otro; y, por el contrario, tiene a su lado el derecho el que ha sabido considerar al otro solamente como *singular*, separado de la comunidad y lo ha expulsado a esta impotencia; sólo ha tocado al individuo como tal, pero no a la comunidad, a la esencia del derecho humano. La comunidad atacada y defendida por la singularidad vacía se mantiene, y ambos hermanos perecen mutuamente, el uno por medio del otro; pues la individualidad que vincula *a su ser para sí* el peligro del todo se ha excluido ella misma de la comunidad y se disuelve en sí. La comunidad honrará a quien estuvo

a su lado; en cambio, el gobierno, que es la simplicidad restaurada del sí mismo de la comunidad, castigará, privándolo de los últimos honores, al otro, al que ya sobre los muros pronunció su destrucción; quien ha venido a atentar contra el supremo espíritu de la conciencia, el de la comunidad, debe ser despojado del honor de toda su esencia ya consumada, del honor que corresponde al espíritu que ha fenecido.

Pero si lo universal rechaza así, fácilmente, la pura cúspide de su pirámide y obtiene la *victoria* sobre el principio sublevado de la singularidad, la familia, con ello no hace más que entrar en *lucha* con la ley divina, el espíritu consciente de sí mismo, entra en lucha con el espíritu carente de conciencia; pues éste es la otra potencia esencial y que aquél, por tanto, no puede destruir, sino solamente ofender. Sin embargo, contra la ley que dispone de la fuerza a la luz del día, sólo puede encontrar una ayuda *real* en la sombra exangüe. Como ley de la debilidad y de la oscuridad, empieza sucumbiendo, por tanto, ante la ley de la luz y de la fuerza, pues aquel poder sólo vale debajo, y no sobre la tierra. Pero lo real, que ha privado de sus honores y de su potencia a lo interior, ha devorado con ello su esencia. El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la *certeza* del pueblo, segura de sí misma y que se asegura tiene la *verdad* de su juramento, que vincula a todos en uno solamente en la sustancia carente de conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido. Con ello, la consumación del espíritu manifiesto se transforma en lo contrario y este espíritu experimenta que su supremo derecho es el supremo desafuero, que su victoria es más bien su propio declinar. El muerto cuyo derecho ha sido atropellado sabe, por ello, encontrar instrumentos para su venganza, que tienen la misma realidad y la misma fuerza que la potencia que lo ha atropellado. Estas potencias son otras comunidades, cuyos altares han manchado los perros y los pájaros con el cadáver que no ha sido elevado por la restitución que le es debida al individuo elemental a la universalidad carente de conciencia, sino que ha permanecido sobre la tierra en el reino de la realidad y que alcanza ahora una universalidad real autoconsciente como la fuerza de la ley divina. Estas fuerzas se convierten ahora en fuerzas hostiles y destruyen la comunidad que ha deshonrado y quebrantado su fuerza, la piedad familiar.

En esta representación, el movimiento de la ley humana y de la ley divina tiene la expresión de su necesidad en individuos en quienes lo universal aparece como un *pathos* y la actividad del movimiento como un obrar *individual*, que da la apariencia de lo contin-

gente a la necesidad de dicho movimiento. Pero la individualidad y el obrar constituyen el principio de la singularidad en general, principio que en su pura universalidad ha sido llamado la ley divina interior. Esta ley, como momento de la comunidad manifiesta, no sólo tiene aquella eficacia subterránea o exterior en su ser allí, sino un ser allí y un movimiento igualmente manifiestos y reales en la realidad del pueblo. Tomado bajo esta forma, cobra otro aspecto lo que había sido representado como movimiento simple del *pathos* individualizado, y el delito y la destrucción de la comunidad que de él depende adquieren la forma peculiar de su ser allí. Por tanto, la ley humana en su ser allí universal, la comunidad, en su actuación en general la virilidad y en su actuación real el gobierno, *es, se mueve* y *se mantiene* devorando en sí la particularización de los penates o la singularización independiente en las familias, presididas por la feminidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez. Pero la familia es, al mismo tiempo y en general su elemento, el fundamento universal que imprime actividad a la conciencia singular. Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la feminidad en general. Esta feminidad —la eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia. De este modo, la severa sabiduría de la edad madura, que, muerta para la singularidad, para el placer y el goce, lo mismo que para la actividad real, sólo piensa en lo universal y se preocupa de ello, pasa a ser un objeto de burla para la petulancia de la juventud sin madurez y de desprecio para su entusiasmo y eleva en general a lo que vale el vigor de la juventud, al hijo en quien la madre ha traído al mundo a su señor, al hermano en el que tiene la hermana al hombre como su igual, al joven por medio del cual adquiere la hija, sustraída a su dependencia, el goce y la dignidad de la esposa. Pero la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y, siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil. Sin embargo, éste, que, al separarse del fin universal, es solamente algo malo y nulo en sí, nada podría, si la comunidad misma no reconociese como la *fuerza* del todo el vigor de la juventud, la virilidad, que, no madura,

se halla todavía dentro de la singularidad. En efecto, la comunidad es un pueblo, ella misma es individualidad y sólo es esencialmente para *sí* por el hecho de que *otras individualidades* son *para ella*, de que ella las *excluye* de sí y se sabe independiente de ellas. El lado negativo de la comunidad, reprimiendo *hacia adentro* la singularización de los individuos, pero *actuando por sí misma hacia afuera*, tiene sus armas en la individualidad. La guerra es el espíritu y la forma en que se hace presente en su realidad y en su actuación el momento esencial de la sustancia ética, la absoluta *libertad* de la *esencia ética autónoma* con respecto a todo ser allí. Mientras que, de una parte, la guerra hace sentir a los *sistemas* singulares de la propiedad y de la independencia personal, así como a la *personalidad* singular misma, la fuerza de lo negativo, en ella esta esencia negativa precisamente se eleva, de otra parte, como lo que mantiene al todo; ahora, sale a la luz del día y es lo que vale el muchacho valeroso en el que encuentra su goce la feminidad y en el que se reprime el principio de la corrupción. Ahora, es la fuerza natural y lo que aparece como lo contingente de la dicha lo que decide acerca del ser allí de la esencia ética y acerca de la necesidad espiritual; como el ser allí de la esencia ética descansa sobre el vigor y la dicha, está *ya decidido* que aquélla se ha ido a pique. Y así como antes se habían ido a pique solamente los penates en el espíritu del pueblo, ahora los espíritus del pueblo *vivos* se van a pique, por medio de su individualidad, en una comunidad *universal* cuya *universalidad simple* es carente de espíritu y muerta y cuya vitalidad es el individuo *singular*, como singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido, y pasa otra a ocupar su lugar.

Por tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente *inmediato*; en esta determinación de la inmediatez va implícito el que la naturaleza en general entra en la acción de la eticidad. Su realidad patentiza solamente la contradicción y el germen de la corrupción que tienen la bella armonía y el quieto equilibrio del espíritu ético precisamente en esta quietud y en esta belleza, pues la inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu. Por virtud de esta naturalidad, es en general este pueblo ético una individualidad determinada por la naturaleza y por ende limitada y que encuentra, por tanto, su superación en otro. Pero, por cuanto que esta determinabilidad —que, puesta en el ser allí, es limitación, pero asimismo lo negativo en general y el sí mismo de la individua-

lidad— desaparece, se ha perdido la vida del espíritu y esta sustancia que en todos es consciente de sí misma. La sustancia surge en ellos como una *universalidad formal*, ya no es intrínseca a ellos como espíritu vivo, sino que la reciedumbre simple de su individualidad se ha desperdiciado en una serie de puntos.

c. ESTADO DE DERECHO

[1. *La validez de la persona*]

La unidad universal a la que retorna la unidad viva inmediata de la individualidad y de la sustancia es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia ella misma inconsciente de los individuos y en la que éstos valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas y sustancias. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que todos valen como *cada uno*, como *personas*. Lo que en el mundo de la eticidad se llamaba la ley divina oculta ha salido, de hecho, de su interior a la realidad; en aquel mundo, el *individuo singular* sólo valía y era realmente como la universal *sangre* de la *familia*. Como *este* singular, él era el espíritu que había *expirado* y *carente del sí mismo*; ahora ha salido de su irrealidad. Por ser la sustancia ética solamente el espíritu *verdadero*, el individuo singular retorna a la *certeza* de sí mismo; es aquella sustancia como lo universal *positivo*, pero su realidad es ser un *sí mismo* universal negativo. Hemos visto a las potencias y las figuras del mundo ético hundirse en la necesidad simple del *destino* vacío. Este poder del mundo ético es la sustancia que se refleja en su simplicidad; pero la esencia absoluta que se refleja en sí, precisamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el *yo* de la autoconciencia.

Este yo vale según esto, de aquí en adelante, como la esencia que es *en y para sí*; este *ser reconocido* es su sustancialidad; pero es la *universalidad abstracta*, porque su contenido es este *sí mismo rígido*, y no el disuelto en la sustancia.

Por tanto, aquí, la personalidad ha salido de la vida de la sustancia ética; es la independencia *realmente valedera* de la conciencia. El pensamiento *irreal* de ella, que deviene mediante la *renuncia* a la *realidad*, se presentaba antes como la autoconciencia *estoica*; y como ésta surgía del señorío y la servidumbre, como el ser allí inmediato de la *autoconciencia*, la personalidad surge del *espíritu* inmediato que es la voluntad universal dominante de todos y asimismo

su obediencia servidora. Lo que para el estoicismo sólo era el *en sí* en la *abstracción*, es ahora *mundo real*. El estoicismo no es otra cosa que la conciencia que reduce a su forma abstracta el principio del estado de derecho, la independencia carente de espíritu; mediante su evasión de la *realidad* sólo alcanzaba el pensamiento de la independencia; es absolutamente para *sí* por el hecho de que no vincula su esencia a un ser allí cualquiera, sino que [pretende] superar todo ser allí y pone su esencia solamente en la unidad del puro pensamiento. Del mismo modo, el derecho de la persona no se vincula ni a un ser allí más rico o más poderoso del individuo como tal ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro uno de su realidad abstracta o a este uno como autoconciencia en general.

[2. *La contingencia de la persona*]

Ahora bien, así como la independencia *abstracta* del estoicismo presentaba su realización, ésta repetirá el movimiento de aquélla. Aquélla pasa a la confusión escéptica de la conciencia en un desvarío de lo negativo, que vaga, carente de figura, de una contingencia a otra del ser y del pensamiento, disolviéndolas, ciertamente, en la absoluta independencia, pero volviendo también a engendrarlas, y que de hecho sólo es la contradicción entre la independencia y la dependencia de la conciencia. Del mismo modo, la independencia personal del *derecho* es más bien esta misma confusión universal y esta mutua disolución. Pues lo que vale como la esencia absoluta es la autoconciencia como el puro *uno vacío* de la persona. Frente a esta universalidad vacía tiene la sustancia la forma de la *plenitud* y del *contenido*, y éste queda ahora en plena libertad y no ordenado; en efecto, ya no se halla presente el espíritu que lo sojuzgaba y lo mantenía coherente, en su unidad. Por tanto, este uno vacío de la persona es, en su *realidad*, un ser allí contingente y un moverse y obrar sin esencia, que no alcanza consistencia alguna. Así, pues, como el escepticismo, el formalismo del derecho carece, en virtud de su concepto, de un contenido propio, encuentra ante sí un múltiple subsistir, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél y que da a la posesión el nombre de *propiedad*. Pero, mientras que la realidad así determinada se llama en el escepticismo *apariencia* en general y tiene solamente un valor negativo, en el derecho tiene un valor positivo. Aquel valor negativo consiste en que lo real tiene la significación del sí mismo como pensamiento, como lo universal *en sí*, mientras que este valor positivo consiste

en que lo real es lo *mío* en el sentido de la categoría, como una validez *reconocida* y *real*. Ambas cosas son el mismo *universal abstracto*; el contenido real o la *determinabilidad* de lo mío —ya se trate de una posesión exterior o de una riqueza interior o de la pobreza del espíritu y el carácter— no se contiene en esta forma vacía ni tiene nada que ver con ella. Pertenece, por tanto, a un *poder propio*, que es otro que el universal formal y que es el acaso y lo arbitrario. La conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio.

[3. *La persona abstracta, el señor del mundo*]

La libre potencia del contenido se determina de tal modo que la dispersión en la absoluta *pluralidad* de los átomos personales se concentra al mismo tiempo, por virtud de la naturaleza de esta determinabilidad, en *un* punto extraño a ellos e igualmente carente de espíritu, punto que, de una parte, es, lo mismo que la rigidez de su personalidad, una realidad puramente singular, pero que, en oposición con su singularidad vacía, tiene al mismo tiempo, para ellos, la significación de todo contenido y, por tanto, de la esencia real y es, frente a la realidad supuestamente absoluta de ellos, pero en sí carente de esencia, la potencia universal y la realidad absoluta. Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a *todos*; estos todos constituyen la válida universalidad de la persona, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza. Al mismo tiempo, es la conciencia del contenido, que se ha enfrentado a aquella personalidad universal. Pero este contenido, liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales, que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con loca furia destructora; su autoconciencia sin fuerza es el precario valladar y el terreno de su tumulto. Sabiéndose así como suma y compendio de todas las potencias reales, este señor del mundo es la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real; pero, por cuanto que sólo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí.

El señor del mundo tiene la conciencia real de lo que es, de la potencia universal de la realidad, en la violencia destructora que ejerce contra el sí mismo de sus súbditos enfrentado a él. Pues su potencia no es la *unidad* del espíritu en que las personas reconocían su propia autoconciencia, sino que éstas son más bien como personas para sí y eliminan de la absoluta rigidez de su puntualidad la continuidad con otros; por tanto, se hallan en una relación solamente negativa tanto entre sí como respecto a aquel que es su relación o su continuidad. Como esta continuidad es él la esencia y el contenido de su formalismo, pero el contenido extraño a ellas y la esencia hostil que supera más bien precisamente lo que para ellas vale como su esencia, el ser para sí vacío de contenido; —y que, como la continuidad de su personalidad, destruye cabalmente ésta. Por tanto, la personalidad jurídica, al hacerse valer en ella el contenido a ella extraño —que se hace valer en ellas porque es su realidad—, experimenta más bien su carencia de sustancia. Por el contrario, el socavamiento destructor de este terreno carente de esencia se da la conciencia de su omnipotencia, pero este sí mismo es simple devastación y, por consiguiente, sólo fuera de sí y más bien el desechar su autoconciencia.

Así está constituido el lado en que es *real* la autoconciencia como esencia absoluta. Pero la *conciencia repelida sobre sí* desde esta realidad piensa esta su no esencialidad; veíamos más arriba a la independencia estoica del puro pensamiento pasar a través del escepticismo y encontrar su verdad en la conciencia desventurada, la verdad consistente en su ser en y para sí. Si este saber sólo se manifestaba entonces como el unilateral modo de ver de la conciencia como tal, aquí pasa a ocupar su lugar la verdad *real*. La cual consiste en que esta *validez universal* de la autoconciencia es la realidad para ella extraña. Esta *validez* es la realidad universal del sí mismo, pero es también, de un modo inmediato, la inversión; es la pérdida de su esencia. La realidad del sí mismo no presente en el mundo ético se ha logrado mediante su retorno a la *persona:* lo que en aquel mundo era uno se presenta ahora desarrollado, pero extrañado de sí.

B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO; LA CULTURA

La sustancia ética mantenía la oposición encerrada en su conciencia simple y ésta en unidad inmediata con su esencia. La esencia tiene, por tanto, la determinabilidad simple del *ser* para la conciencia orientada inmediatamente hacia aquélla y de que ella es la cos-

tumbre; ni la conciencia tiene ante sí validez como *este sí mismo exclusivo* ni la sustancia tiene la significación de una existencia excluida de este sí mismo con el cual tuviera que ser uno solamente mediante el extrañamiento de sí misma, haciendo surgir al mismo tiempo la misma sustancia. Pero aquel espíritu cuyo sí mismo es lo absolutamente discreto tiene su contenido frente a sí como una realidad igualmente dura, y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior, lo negativo de la autoconciencia. Pero este mundo es esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y la individualidad; este su ser allí es la *obra* de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña a ella, que tiene ser propio y peculiar y en la que la autoconciencia no se reconoce. Es la esencia exterior y el contenido libre del derecho; pero esta realidad exterior que el dueño del mundo del derecho abarca en sí no es solamente esta esencia elemental presente de un modo contingente para el sí mismo, sino que es además su trabajo propio, pero no positivo, sino más bien negativo. Dicha realidad exterior adquiere su ser allí mediante la *propia* enajenación y renuncia a la esencia de la autoconciencia, renuncia que parece imponerle la fuerza exterior de los elementos desencadenados, en la devastación que reina en el mundo del derecho. Estos elementos son para sí solamente la pura devastación y la disolución de sí mismos; pero esta disolución, esta su esencia negativa, es precisamente el sí mismo; es su sujeto, su obrar y su devenir. Ahora bien, este obrar y este devenir con que la sustancia deviene real es el extrañamiento de la personalidad, pues el sí mismo valedero de un modo *inmediato*, es decir, *sin extrañamiento*, en y para sí, es sin sustancia y juguete de aquellos elementos tumultuosos; *su* sustancia es su enajenación misma, y la enajenación es la sustancia, o son las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que de este modo se mantienen.

La sustancia es, de este modo, *espíritu*, *unidad* autoconsciente del sí mismo y de la esencia; pero ambos tienen también la significación del extrañamiento el uno con respecto al otro. El espíritu es *conciencia* de una realidad objetiva para sí libre; pero a esta conciencia se enfrenta aquella unidad del sí mismo y de la esencia, a la conciencia *real* se enfrenta la conciencia *pura*. De una parte, mediante su enajenación, la autoconciencia real pasa al mundo real y éste retorna a aquélla; pero, de otra parte, se ha superado precisamente esta realidad, tanto la persona como la objetividad; éstas son puramente universales. Este su extrañamiento es la *pura conciencia* o la *esencia*. La presencia tiene de un modo inmediato su oposición en su *más allá*, que es su pensamiento y su ser pensado, del mismo modo

como esto tiene su oposición en el más acá, que es su realidad para él extrañada.

He ahí por qué este *espíritu no* se forma solamente *un* mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto. El mundo del espíritu ético es su propia *presencia;* cada potencia de dicho mundo es en esta unidad y, en la medida en que las dos potencias se diferencian, en equilibrio con el todo. Nada tiene la significación de lo negativo de la autoconciencia; incluso el espíritu que ha expirado se halla presente en la *sangre* del parentesco, en el *sí mismo* de la familia, y la *potencia* universal del gobierno es la *voluntad*, el sí mismo del pueblo. Pero, aquí, lo presente significa solamente una *realidad* objetiva que tiene su conciencia más allá; todo momento singular, como *esencia,* recibe ésta y con ella la realidad de un otro y, en la medida en que es real, su esencia es un otro que su realidad. Nada tiene un espíritu fundado en él mismo e inmanente, sino que es fuera de sí en un espíritu extraño —el equilibrio del todo no es la unidad que permanece en sí misma ni su aquietamiento que ha retornado a sí, sino que se basa en el extrañamiento de lo contrapuesto. El todo es, por consiguiente, como cada momento singular, una realidad [*Realität*] extrañada de sí; se quiebra en un reino en el que la *autoconciencia es real*, lo mismo que su objeto, y otro, el reino de la *pura* conciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la *fe*. Ahora bien, así como el mundo ético retorna de la separación en ley humana y ley divina y de sus figuras y su conciencia retorna de la separación en saber e inconsciencia a su destino, al *sí mismo* como la *potencia negativa* de esta oposición, también retornarán al *sí mismo* estos dos reinos del espíritu extrañado de sí; pero si era el primer *sí mismo* con validez inmediata, la *persona* singular, el segundo, que retorna a sí de su enajenación, será el *sí mismo universal,* la conciencia que ha captado el concepto, y estos mundos espirituales, todos los momentos de los cuales afirman de sí una realidad plasmada y una subsistencia no espiritual, se disolverán en la pura *intelección*. Esta, como el *sí mismo* que *se capta* a sí mismo, consuma la cultura; no aprehende nada más que el sí mismo, y lo aprehende todo como el sí mismo, es decir, lo *concibe* todo, cancela toda objetividad y convierte todo ser *en sí* en un ser *para sí*. Vuelta contra la fe como el reino extraño de la *esencia* situado en el más allá, es la *Ilustración* [*Aufklärung*]. Esta consuma el extrañamiento también en aquel reino a que va a refugiarse el espíritu extrañado como a la conciencia de la quietud igual a sí misma; le trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del

mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá. En esta empresa negativa, la pura intelección se realiza [*realisiert*] a sí misma, a la par que hace surgir su propio objeto, la *esencia absoluta incognoscible* y lo *útil*. Y puesto que, de este modo, la realidad ha perdido toda sustancialidad y ya nada en ella es *en sí*, se ha derribado, al igual que el reino de la fe, el del mundo real [*reale*], y esta revolución hace surgir la *libertad absoluta*, con lo que el espíritu antes extrañado ha retornado totalmente a sí, abandona este terreno de la cultura y pasa a otro terreno, al terreno de la *conciencia moral*.

I. EL MUNDO DEL ESPIRITU EXTRAÑADO DE SI

El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia. Este mundo, *contrapuesto* a aquel extrañamiento, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento, que consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos. La que aquí se considera no es, por tanto, la autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es *en y para sí*, no es la *religión*, sino que es la *fe*, en tanto que la *evasión* del mundo real y en tanto que no es, por consiguiente, *en y para sí*. Esta evasión del reino de la presencia es, por tanto, en ella misma y de un modo inmediato, una doble evasión. La pura conciencia es el elemento al que se eleva el espíritu, pero no es solamente el elemento de la *fe*, sino que es asimismo el del *concepto*; ambos entran en juego, por tanto, juntos y entrelazados, y aquél sólo puede ser tenido en cuenta en oposición a éste.

a. La cultura y su reino de la realidad

El espíritu de este mundo es la *esencia* espiritual impregnada por una autoconciencia que se sabe presente de un modo inmediato como *esta autoconciencia que es para sí* y que sabe la *esencia* como una realidad opuesta a ella. Pero la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello su mundo y comportándose frente a éste como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apode-

rarse de él. Pero la renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad, y gracias a ella se apodera, por tanto, inmediatamente, de ésta. Dicho de otro modo, la autoconciencia sólo es *algo*, sólo tiene *realidad* [*Realität*] en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Esta *igualdad* con todos no es, por tanto, aquella igualdad del derecho, no es aquel inmediato ser reconocido y valer de la autoconciencia sencillamente porque *es*, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. La universalidad privada de espíritu del derecho asume dentro de sí y legitima todo modo natural del carácter como del ser allí. Pero la universalidad que aquí vale es la universalidad que ha *devenido* y es por esto *real*.

[1. *La cultura, como extrañamiento del ser natural*]

Por tanto, aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la realidad como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*. Esta individualidad se *forma* como lo que *en sí* es, y solamente así *es en sí* y tiene un ser allí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia. Aunque el sí mismo se sabe aquí realmente como *este* sí mismo, su realidad consiste, sin embargo, en la superación del sí mismo natural; la naturaleza *determinada* originaria se reduce, por tanto, a la diferencia *no esencial* de la magnitud, a una mayor o menor energía de la voluntad. Pero el fin y el contenido de ésta sólo pertenecen a la sustancia universal misma y sólo pueden ser un universal; la particularidad de una naturaleza que deviene fin y contenido es algo *impotente* e *irreal*; es una *especie* que se esfuerza en vano y ridículamente por ponerse en obra; es la contradicción consistente en atribuir a lo particular la realidad que es inmediatamente lo universal. Por tanto, si de un modo falso se pone la individualidad en la *particularidad* de la naturaleza y del carácter, no se encontrarán en el mundo real individualidades ni caracteres algunos, sino que los individuos tendrán el mismo ser allí los unos para los otros; aquella pretendida individualidad sólo será precisamente el ser allí *supuesto*, que en este mundo, en que sólo cobra realidad lo que se enajena a sí mismo y, por tanto, solamente lo universal, carece de perma-

nencia. Lo *supuesto* vale, por tanto, como lo que es, como una especie. Especie [*Art*] no es, aquí, exactamente, lo mismo que *espèce*, "el más temible de todos los apodos, ya que designa la mediocridad y expresa el más alto grado del desprecio".* *Especie* [*Art*] y ser *bueno en su especie* [*in seiner Art*], son expresiones alemanas que dan a este significado un matiz honesto, como si no se quisiera decir algo tan malo o como si, de hecho, dichas expresiones no entrañasen todavía la conciencia de lo que es la especie y de lo que es la cultura y la realidad.

Lo que, en relación con el *individuo* singular, se manifiesta como su cultura es el momento esencial de la *sustancia* misma, a saber, el tránsito inmediato de su universalidad pensada a la realidad o el *alma simple* de ella que hace que el *en sí* sea algo *reconocido* y tenga un *ser allí*. El movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir, el devenir del mundo real. Éste, aunque haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija. Pero, cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la cultura, que, vista por este lado, se manifiesta como la autoconciencia que se pone en consonancia con la realidad en la medida en que se lo consiente la energía del carácter originario y del talento. Lo que aquí se manifiesta como la fuerza del individuo bajo la que entra la sustancia, superándose así, es lo mismo que la realización de dicha sustancia. En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma.

[α) *Lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza*]

El sí mismo sólo es real ante sí como *superado*. Por tanto, no constituye para él la unidad de la *conciencia* de sí mismo y del objeto, sino que éste es para él lo negativo de sí. Por consiguiente, mediante el sí mismo como el alma la sustancia es desarrollada en sus momentos de tal modo que lo contrapuesto anima a lo otro, cada tér-

* Del diálogo de Diderot, *El sobrino de Rameau*. La cita está tomada de la traducción entonces inédita de Goethe, 1805.

mino da subsistencia al otro mediante su extrañamiento, y asimismo la recibe de él. Al mismo tiempo, cada momento tiene su determinabilidad como una invencible validez y tiene también una firme realidad frente al otro. El pensamiento fija esta diferencia del modo más universal mediante la absoluta contraposición de lo *bueno* y lo *malo*, que, repeliéndose mutuamente, nunca pueden llegar a ser, de ningún modo, lo mismo. Pero, este ser fijo tiene como alma el tránsito inmediato a lo contrapuesto; la existencia es más bien la inversión de su determinabilidad en la contrapuesta, y solamente este extrañamiento es la esencia y la conservación del todo. Este movimiento realizador y esta animación de los momentos es lo que ahora tenemos que considerar; el extrañamiento se extrañará a su vez y, por medio de él, el todo se recobrará a sí mismo en su concepto.

Hay que considerar primeramente la sustancia simple misma en la organización inmediata de sus momentos que son allí, pero todavía inanimados. Así como la naturaleza se despliega en sus elementos universales, de los cuales el *aire* es la esencia *permanente*, puramente universal y translúcida —el *agua* la *esencia* siempre *sacrificada*, —el *fuego* su unidad *animadora*, que disuelve siempre lo opuesto a él, lo mismo que desdobla en él su simplicidad, —y la *tierra*, por último, el *nudo firme* de esta estructuración y el *sujeto de* estas esencias como de su proceso, su punto de partida y su retorno, —así también la *esencia* interior o el espíritu simple de la realidad autoconsciente se desdobla, como un mundo, en masas universales, pero espirituales del mismo tipo, —en la *primera* masa, la esencia espiritual *en sí universal, igual a sí misma*, —en la segunda, la esencia que *es para sí*, que ha devenido *desigual* en sí, que *se sacrifica* y *se entrega*, —y en la *tercera*, que en tanto que autoconciencia es sujeto y tiene inmediatamente en ella misma la fuerza del fuego; en la primera esencia es ella consciente de sí como del *ser en sí*, mientras que en la segunda tiene el devenir del *ser para sí* a través del sacrificio de lo universal. Pero el espíritu mismo es el *ser en* y *para sí* del todo que *se desdobla* en la sustancia como permanente y en la sustancia como la que se sacrifica y que, asimismo, la *recobra* de nuevo en su unidad, tanto como la llama devoradora que la consume cuanto como la figura permanente de ella misma. Como vemos, estas esencias corresponden a la comunidad y a la familia del mundo ético, pero sin poseer el espíritu hogareño que éstas tienen; por el contrario, si el destino es algo extraño a este espíritu, la autoconciencia es y se sabe aquí como la potencia real de dichas esencias.

Debemos considerar estos miembros tanto como son primeramente dentro de la pura conciencia como pensamientos o siendo *en sí* cuanto como esencias *objetivas* del modo como son representadas en la conciencia real. En aquella forma de la simplicidad, la primera *esencia*, como la esencia *igual a sí misma*, inmediata e inmutable, de todas las conciencias, es lo *bueno*, la potencia espiritual independiente del *en sí*, junto a la cual el movimiento de la conciencia que es para sí sólo es algo concomitante. Lo otro, por el contrario, es la esencia espiritual *pasiva* o lo universal, en tanto que se abandona y deja que los individuos tomen de ella la conciencia de su singularidad; es la esencia nula, lo *malo*. Este absoluto devenir disuelto de la esencia es, a su vez, permanente; así como la primera esencia es base, punto de partida y resultado de los individuos y éstos son en ella puramente universales, la segunda es, por el contrario, de una parte, el *ser para otro* que se sacrifica y, de otra parte, y precisamente por ello, su constante retorno a sí mismo como lo *singular* y su permanente *devenir para sí*.

Pero estos *pensamientos* simples de lo bueno y lo malo son, asimismo, pensamientos inmediatamente extrañados de sí; son *reales* y son en la conciencia real como momentos *objetivos*. Así, la primera esencia *es* el *poder del Estado*, la otra es la *riqueza*. El poder del Estado es, lo mismo que la *sustancia* simple, la *obra* universal, —la *cosa* absoluta misma en que se enuncia a los individuos su *esencia* y que en su singularidad sólo es, simplemente, conciencia de su *universalidad*; —y es, asimismo, la obra y el *resultado* simple, del que desaparece el hecho de provenir de su *acción*; permanece como la base absoluta y la subsistencia de todos sus actos. Esta *simple* sustancia etérea de su vida es, mediante esta determinación de su inmutable igualdad consigo misma, *ser*, y con ello, solamente *ser para otro*. Es, por tanto, en sí, de modo inmediato, lo contrapuesto a sí mismo, *riqueza*. Aunque ésta es, ciertamente, lo pasivo o lo nulo, es asimismo esencia espiritual universal y también el *resultado* en constante *devenir* del *trabajo* y de la *acción de todos*, del mismo modo que se disuelve de nuevo en el *goce* de todos. Es cierto que en el *goce* la individualidad deviene *para sí* o como individualidad *singular*, pero este goce mismo es resultado de la acción universal, a la vez que hace surgir el trabajo universal y el goce de todos. Lo *real* tiene simplemente la significación espiritual de ser de un modo inmediato universal. Cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de un modo *egoísta*; pues es éste el momento en que se da la conciencia de ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, aun visto este momento solamente

por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a gozar a todos y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Su *ser para sí* es, por tanto, en sí *universal* y el egoísmo algo solamente supuesto, que no puede llegar a hacer real aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficie a todos.

[β) *El juicio de la autoconciencia: la conciencia noble y la conciencia vil*]

En estas dos potencias espirituales reconoce, pues, la autoconciencia su sustancia, su contenido y su fin; intuye en ello su doble esencia: en una de ellas su *ser en sí*, en la otra su *ser para sí*. Pero la autoconciencia es, al mismo tiempo, en tanto que el espíritu, la *unidad* negativa de su subsistencia y de la separación de la individualidad y lo universal, o de la realidad y el sí mismo. Señorío y riqueza son, por tanto, presentes para el individuo como objetos, es decir, como cosas de que el individuo se sabe *libre* y entre las que supone que puede optar, o incluso quedarse sin elegir ninguna de las dos. El individuo, como esta conciencia libre y *pura*, se enfrenta a la esencia como a algo que es solamente *para él*. Y tiene, así, la esencia como *esencia* en sí. En esta pura conciencia, los momentos de la sustancia no son para él el poder del Estado y la riqueza, sino los pensamientos de lo *bueno* y lo *malo*. Pero la autoconciencia es, además, la relación de su conciencia pura con su conciencia real, de lo pensado con la esencia objetiva, es esencialmente el *juicio*. De la determinación inmediata de ambos lados de la esencia real ha resultado ya, ciertamente, cuál de los dos es el bueno y cuál el malo; aquél es el poder del Estado, éste la riqueza. Sin embargo, este primer juicio no puede considerarse como un juicio espiritual, pues en él uno de los lados se ha determinado solamente como el *que es en sí* o el lado positivo y el otro solamente como el que es *para sí* y el lado negativo. Pero, como esencias espirituales, cada uno de ellos es la compenetración de ambos momentos y no se agota, por tanto, en aquellas determinaciones; y la autoconciencia que con ellos se relaciona es *en* y *para sí*; tiene, por tanto, que relacionarse con cada uno de ellos de un doble modo, desentrañándose así su naturaleza, que consiste en ser determinaciones extrañadas de sí mismas.

Para la autoconciencia es ahora *bueno* y *en sí* aquel objeto en que se encuentra a sí misma y malo aquél en que encuentra lo contrario de sí; lo *bueno* es la *igualdad* de la realidad objetiva con ella, lo malo su *desigualdad*. Al mismo tiempo, lo que es *para ella* bueno

y malo es bueno y malo *en sí*, pues es precisamente aquello en que estos dos momentos del ser *en sí* y del ser *para ella* son lo mismo: la autoconciencia es el espíritu real de las esencias objetivas, y el juicio la demostración de su poder en ellas, que *hace* de ellas lo que son *en sí*. Su criterio y su verdad no es cómo estas esencias objetivas sean en sí mismas de un modo inmediato, lo *igual* o lo *desigual*, es decir, el en sí o el para sí abstracto, sino lo que son en la relación del espíritu con ellas: su igualdad o desigualdad con respecto a él. La *relación* entre el espíritu y estas esencias, que, puestas primeramente como *objetos*, se convierten *gracias a él* en el *en sí*, deviene al mismo tiempo su *reflexión en sí mismas*, mediante la cual adquieren un ser espiritual real; y lo que es *su espíritu* surge. Pero, así como su primera *determinación inmediata* se distingue de la relación que el espíritu guarda con ellas, así también el tercer momento, su propio espíritu, se distinguirá del segundo. Ante todo, el *segundo en sí* de estas esencias, que surge por la relación del espíritu con ellas, tiene que resultar ya diferente del en sí *inmediato*, ya que esta *mediación* del espíritu mueve más bien la determinabilidad *inmediata* y la convierte en algo distinto.

Según esto, la conciencia que *es en* y *para sí* encuentra, indudablemente, en el *poder del Estado* su *esencia simple* y su *subsistencia en general*, pero no su *individualidad* como tal; encuentra en él, indudablemente, su *ser en sí*, pero no su *ser para sí*; más bien encuentra en él el obrar, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo *malo*, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La *riqueza*, por el contrario, es lo *bueno*; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo. La riqueza es bienestar universal *en sí*; y si niega algún beneficio y no complace todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos.

Estos dos juicios dan a los pensamientos de lo bueno y lo malo un contenido que es lo contrario del que tenían para nosotros. Ahora bien, la autoconciencia sólo se ha referido, hasta ahora, de un modo incompleto a sus objetos, pues sólo se ha referido a ellos con arreglo a la pauta del *ser para sí*. Pero la conciencia es también esencia que es *en sí* y tiene que tomar también este lado suyo como pauta, por medio de la cual se lleva a término el juicio espiritual. Por este lado, le expresa el *poder del Estado* su *esencia*; este poder

es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordenan los movimientos singulares del obrar universal: lo uno es la sustancia simple misma, lo otro el obrar que se anima y mantiene a sí mismo y anima y mantiene a todos. El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia. Por el contrario, con el goce de la *riqueza* el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia *precaria* y el goce de sí mismo como una *singularidad* que es para sí y de la *desigualdad* con su esencia. Los conceptos de lo bueno y lo malo asumen aquí, por tanto, un contenido contrapuesto al anterior.

Cada una de estas dos maneras de juzgar encuentra una *igualdad* y una *desigualdad*; la primera conciencia enjuiciadora encuentra que el poder del Estado es *desigual* y el goce de la riqueza *igual* a ella; la segunda, por el contrario, encuentra que el poder del Estado es *igual* a ella y el goce de la riqueza *desigual*. Se trata de un doble encuentro de *igualdad* y de un doble encuentro de *desigualdad*, de una relación contrapuesta con las dos esencialidades reales. Debemos juzgar nosotros mismos este distinto enjuiciamiento, para lo cual tenemos que aplicar la pauta ya establecida. La relación de *igualdad* encontrada de la conciencia es, según esto, lo *bueno*, la relación de *desigualdad* encontrada lo *malo*; y estos dos modos de la relación deben de ahora en adelante mantenerse como *diversas figuras de la conciencia misma*. Al comportarse de diverso modo, la misma conciencia cae bajo la determinación de la diversidad de ser buena o mala, y no porque tenga como principio el ser *para sí* o el puro *ser en sí*, pues ambos son momentos igualmente esenciales; el doble enjuiciamiento que ha sido considerado presentaba los principios separados y entraña, por tanto, solamente modos *abstractos* de *juzgar*. La conciencia real por el contrario, tiene en ella ambos principios y la diferencia recae solamente en su *esencia*, o sea en la *relación* de sí misma con lo real [*Reales*].

El modo de esta relación es el contrapuesto: uno es el comportamiento hacia el poder del Estado y la riqueza como hacia algo *igual*, otro el comportamiento como hacia algo *desigual*. La conciencia de la relación de igualdad encontrada es la conciencia *noble*. En el poder público considera lo igual a ella misma, el que la conciencia encuentre en él su *esencia simple* y el ejercicio de ésta, poniéndose al servicio de la obediencia real y del respeto interior con respecto a él. Y, del mismo modo, en la riqueza, la conciencia ve lo que le procura la conciencia de su otro lado esencial, del *ser para sí*; la considera, por tanto, igualmente como *esencia* en relación consigo y

reconoce como benefactor a quien debe gratitud a aquel que le ha proporcionado su goce.

La conciencia de la otra relación es, por el contrario, la conciencia *vil*, que mantiene firme la *desigualdad* con respecto a las dos esencialidades, que ve, por tanto, en el poder de dominio una traba y una opresión del *ser para sí* y, por consiguiente, odia al que manda, sólo lo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse; y en la riqueza, que le lleva al goce de su ser para sí, ve también solamente la desigualdad, a saber, la desigualdad con respecto a la *esencia* permanente; como sólo por medio de ella alcanza la conciencia de la singularidad y del goce perecedero, ama a la riqueza, pero la desprecia, y con la desaparición del goce, de lo que en sí tiende a desaparecer, ve desaparecer también su relación con lo rico.

Ahora bien, estas relaciones expresan solamente el *juicio*, la determinación de lo que son las dos esencias como *objeto* para la conciencia, pero aún no *en y para sí*. La reflexión representada en el juicio, de una parte, sólo es para *nosotros* un poner de una y de otra determinación y, por tanto, una igual superación de ambas, pero aún no la reflexión de ellas para la conciencia misma. De otra parte, *son esencias* solamente de un modo inmediato, sin que hayan *llegado a serlo*, ni sean en sí mismas autoconciencia; aquello para lo que son no es todavía lo que las anima; son predicados que aún no son ellos mismos sujeto. Por virtud de esta separación, también la totalidad del enjuiciamiento espiritual se desdobla todavía en dos conciencias, cada una de las cuales se halla bajo una determinación unilateral. Ahora bien, así como primeramente la *indiferencia* de los dos lados del extrañamiento —uno el del *en sí* de la pura conciencia, a saber, el de los *pensamientos* determinados de lo bueno y lo malo, otro de su *ser allí* como poder del Estado y riqueza—, se elevaba a una relación entre ambos, es decir, a un *juicio*, así también esta relación exterior habrá de elevarse a unidad interior o a relación entre el pensamiento y la realidad, haciendo surgir el espíritu de las dos figuras del juicio. Esto acaece cuando el *juicio* se convierte en *silogismo*, en movimiento mediador en el que surgen la necesidad y el término medio de las dos partes del juicio.

[γ) *El servicio y el consejo*]

En el juicio, la conciencia noble se encuentra, pues, frente al poder del Estado, de tal modo que éste no es todavía un sí mismo sino solamente, por el momento, la sustancia universal, pero de la que

dicha conciencia es consciente como de su *esencia*, como del fin y del contenido absoluto. Manteniéndose así en una actitud positiva en relación con ella, se comporta de un modo negativo con respecto a sus propios fines, a su particular contenido y ser allí, y los hace desaparecer. La conciencia noble es el heroísmo del *servicio*, —la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal y de este modo lleva esto al ser allí, —la *persona* que renuncia a la posesión y al goce de sí misma y actúa y es real para el poder vigente.

A través de este movimiento, lo universal se une con el ser allí en general, del mismo modo que la conciencia que es allí se forma mediante esta enajenación en esencialidad. Aquella conciencia al servicio de la cual se extraña ésta es su conciencia hundida en el ser allí; pero el *ser* extrañado es el *en sí*; mediante esta formación adquiere, pues, el respeto de sí misma y el de los otros. Y el poder del Estado, que era solamente, por el momento, lo universal *pensado*, el en *sí*, deviene precisamente mediante este movimiento lo universal *que es*, la potencia real. Sólo es esta potencia en la obediencia real, que adquiere mediante el *juicio* de la autoconciencia según el cual es la *esencia* y mediante el libre sacrificio de ella. Este obrar, que agrupa la esencia y el sí mismo, hace brotar la *doble* realidad; se hace brotar a sí como lo que tiene una realidad *verdadera* y hace brotar el poder del Estado como lo *verdadero* que *vale*.

Pero, por medio de este extrañamiento, el poder del Estado no es todavía una autoconciencia que se sabe como poder del Estado; es solamente su *ley* o su *en sí*, que vale; no tiene todavía una *voluntad particular*, pues la autoconciencia servidora no ha enajenado todavía su puro sí mismo, vivificando al poder del Estado con ello, sino solamente con su ser; sólo le ha sacrificado su *ser allí*, pero no su *ser en sí*. La autoconciencia vale como lo que es conforme a la *esencia*, es reconocida en gracia a su *ser en sí*. Los otros encuentran en ella actualizada su *esencia*, pero no su ser para sí; encuentran que se cumple de ese modo su pensamiento o su conciencia pura, pero no su individualidad. Por tanto, esta autoconciencia vale en el *pensamiento* de ellos y es *honrada*. Es el *orgulloso* vasallo que actúa en beneficio del poder del Estado, en la medida en que éste no es una voluntad propia, sino una voluntad *esencial*, y que sólo tiene ante sí validez en este *honor*, solamente en la representación *esencial* de la suposición universal, pero no en la suposición *agradecida* de la individualidad, ya que no ha ayudado a ésta a elevarse a su ser *para sí*. Su *lenguaje*, si se comportase ante la voluntad propia del poder del Estado, que aún no ha llegado a ser, sería el *consejo* emitido para el bien universal.

El poder del Estado sigue, por tanto, careciendo de voluntad con respecto al consejo y no decide entre las diversas suposiciones acerca del bien universal. No es todavía *gobierno* ni es aún, por tanto, en verdad, un poder real del Estado. El *ser para sí*, la *voluntad* que aún no se ha sacrificado como voluntad, es el espíritu interior apartado de los estamentos, que, hablando del bien universal, se reserva frente a esto su bien *particular* y se inclina a convertir esta palabrería acerca del bien universal en un sustituto de la acción. El sacrificio del ser allí que se lleva a cabo en el servicio, sólo es completo cuando llega hasta la muerte; pero el peligro de la muerte misma, cuando es superado y se sobrevive a él, deja en pie un determinado ser allí y, por tanto, un *para sí particular*, que hace ambiguo y sospechoso el consejo en pro del bien universal y que, de hecho, se reserva la propia suposición y la voluntad particular frente al poder del Estado. Este ser para sí sigue, pues, comportándose de un modo desigual con respecto al poder del Estado y cae bajo la determinación de la conciencia vil, consistente en que está siempre dispuesta a sublevarse.

Esta contradicción que el *ser para sí* tiene que superar, bajo esta forma en que es desigual con respecto a la universalidad del poder del Estado contiene al mismo tiempo la forma de que aquella enajenación del ser allí, al consumarse, es decir, con la muerte, es por ella misma una enajenación que es, y no una enajenación que retorna a la conciencia —de que ésta no la sobrevive y es *en* y *para sí*, sino que solamente pasa a lo contrario no conciliado. El verdadero sacrificio del *ser para sí* sólo es, por tanto, aquel en que se entrega, de un modo tan total como en la muerte, pero manteniéndose igualmente en esta enajenación; el ser para sí deviene con ello real, como lo que es en sí, como la unidad idéntica de sí mismo y de sí como lo contrapuesto. Por el hecho de que el espíritu interior separado, el sí mismo como tal, surge y se extraña, es elevado al mismo tiempo el poder del Estado a un sí mismo propio; del mismo modo, sin este extrañamiento, los actos del honor, de la conciencia noble y los consejos de su intelección seguirían siendo lo ambiguo que encubriera todavía aquella celada aparte de la intención particular y la terquedad.

[2. El *lenguaje, como la realidad del extrañamiento y de la cultura*]

Pero este extrañamiento acaece solamente en el *lenguaje*, que se presenta aquí en su significación propia y peculiar. En el mundo

de la eticidad *ley* y *orden* —en el mundo de la realidad, por el momento, *consejo*, el lenguaje tiene por contenido la *esencia* y es la forma de ésta; pero aquí recibe la forma que es como su contenido y vale como *lenguaje;* es la fuerza del hablar como tal la que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo. Pues el lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*. El yo, como este *puro* yo, no es *allí* más que por medio del lenguaje; en cualquier otra exteriorización se halla inmerso en una realidad y en una figura de la que puede retrotraerse; se refleja en sí lo mismo de su acción que de su expresión fisionómica y deja yacer desanimado un tal ser allí imperfecto, en el que hay siempre o demasiado o demasiado poco. El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza; solamente él expresa el yo, el yo mismo. Este su *ser allí* es como *ser allí*, una objetividad que lleva en ella su verdadera naturaleza. Yo es *este* yo —pero asimismo *universal;* su manifestación es, asimismo, de un modo inmediato, la enajenación y la desaparición de *este* yo y, con ello, su permanecer en su universalidad. El *yo* que se expresa es *escuchado;* es un contagio, en el que entra de un modo inmediato en unidad con aquellos para los que existe, y es autoconciencia universal. En el hecho de ser *escuchado se borra* de un modo inmediato su *ser allí;* este su ser otro se ha retrotraído en sí; y precisamente esto es su ser allí, como el *ahora* autoconsciente, tal como es allí, no el ser allí, y el serlo mediante este desaparecer. Este desaparecer es, por tanto, en sí mismo, de un modo inmediato, su permanecer; es su propio saber de sí, y es su saber de sí como de uno que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y que es universal.

El espíritu adquiere aquí esta realidad, porque los extremos de los que él es *unidad* tienen de un modo igualmente inmediato la determinación de ser para sí realidades propias. Su unidad se escinde en lados rígidos, cada uno de los cuales es para el otro un objeto real, excluido de él. La unidad surge, por tanto, como un *término medio*, excluido y distinto de la separada realidad de los lados; ella misma tiene, por tanto, una objetividad real distinta de sus lados y es *para ellos*, es decir, es allí. La *sustancia espiritual* sólo entra como tal en la existencia cuando ha ganado a sus lados tales autoconciencias que saben este puro sí mismo como realidad *que vale inmediatamente* y también y de un modo igualmente inmediato que esto sólo es a través de la *mediación* extrañadora. Gracias a aquel saber del sí mismo, los momentos son purificados

como categoría que se sabe a sí misma y, con ello, llegan a ser momentos del espíritu; gracias a esta mediación extrañadora, el espíritu entra en el ser allí como espiritualidad. El espíritu es, pues, el término medio que presupone aquellos extremos y es engendrado por el ser allí de ellos —pero también el todo espiritual que irrumpe entre los extremos, que se desdobla en ellos y que sólo mediante este contacto engendra a cada uno de ellos como un todo en su principio. El que los dos extremos sean ya *en sí* superados y desdoblados hace brotar su unidad, y ésta es el movimiento que los une a ambos, intercambiando sus determinaciones y uniéndolas, propiamente, *en cada extremo*. Esta mediación pone con ello el *concepto* de cada uno de los dos extremos en su realidad, o lleva lo que cada uno es *en sí* a su *espíritu*.

Los dos extremos, el poder del Estado y la conciencia noble, son desdoblados por ésta: aquél, en lo universal abstracto, a lo que se obedece, y en la voluntad que es para sí, pero que todavía no corresponde a él por sí misma; ésta, en la obediencia del ser allí superado o en el *ser en sí* de la estimación de sí mismo y del honor y en el puro ser para sí aún no superado, en la voluntad que permanece todavía en acecho. Los dos momentos en que ambos lados se han purificado y que son, por tanto, momentos del lenguaje, son lo *universal abstracto* que se llama el bien universal y el puro *sí mismo* que en el servicio ha repudiado su conciencia hundido en el múltiple ser allí. Ambos son lo mismo en el concepto; pues el puro sí mismo es precisamente lo universal abstracto y es, por tanto, su unidad puesta como su término medio. Pero el *sí mismo* sólo es real en el extremo de la conciencia —y el *en sí* sólo en el extremo del poder del Estado; lo que le falta a la conciencia es que haya pasado a ella el poder del Estado, no sólo como *honor*, sino también realmente—, al poder del Estado, el que se le rinda obediencia no sólo como al llamado *bien universal*, sino como voluntad o el que sea el sí mismo que decide. La unidad del concepto en el que reside aún el poder del Estado y al que ha llegado, purificándose, la conciencia deviene real en este *movimiento mediador*, cuyo ser allí simple, como *término medio*, es el lenguaje. Sin embargo, dicha unidad no tiene aún como sus lados dos sí mismos presentes como *sí mismos*; pues el poder del Estado sólo es animado, por el momento, hacia el sí mismo; este lenguaje no es, por consiguiente, todavía el espíritu, tal y como éste se sabe y se expresa a sí mismo de un modo completo.

[α) *El halago*]

La conciencia noble, por ser el extremo del sí mismo, se manifiesta como aquello de que proviene el *lenguaje*, por medio del cual se configuran como todos animados los lados de la relación. El heroísmo del servicio mudo se convierte en el *heroísmo del halago*. Esta reflexión hablada del servicio constituye el término medio intelectual que se desintegra y no sólo refleja en sí mismo su propio extremo, sino que vuelve a reflejar el extremo del poder universal en él mismo, elevando este poder que sólo es *en sí* a *ser para sí* y a singularidad de la autoconciencia. Esta deviene con ello el espíritu de este poder, que es ser un *monarca ilimitado*; *ilimitado*, porque el lenguaje del halago eleva el poder a su depurada *universalidad*; el momento, como producto del lenguaje, del ser allí depurado como espíritu, es una purificada igualdad consigo mismo—; *monarca*, porque el lenguaje lleva también a su cúspide la *singularidad*; aquello de que la conciencia noble se enajena según este lado de la unidad espiritual simple es el puro *ser en sí de su pensamiento*, su yo mismo. Más precisamente, el lenguaje eleva así la singularidad, que por lo demás sólo es algo *supuesto* a su pureza en el ser allí, al dar al monarca su *nombre* propio; pues es el nombre y sólo él aquello en que la diferencia de lo singular no es simplemente *supuesta* por todos los otros, sino que se hace real por todos; en el nombre, el individuo singular como puro singular no *vale* solamente en su conciencia, sino en la conciencia de todos. Gracias a él, por tanto, es apartado de todos el monarca y colocado aparte, en un lugar de excepción; en él, en el nombre, es el monarca el átomo que no puede comunicar nada de su esencia y que no tiene igual. Este nombre es, así, la reflexión en sí o la *realidad* que tiene *en ella misma* el poder universal; por medio de él es este poder el *monarca*. Y, a la inversa, él, *este singular*, *se* sabe *este singular*, como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él lo que es.

El lenguaje de su elogio es, de este modo, el espíritu que une los dos extremos en el *poder del Estado mismo*; refleja en sí el poder abstracto y le da el momento del otro extremo, el *ser para sí* de la voluntad y la decisión, y con ello la existencia autoconsciente; o, de este modo, esta autoconciencia *singular real* llega a *saberse cierta* de sí como el poder. Es el punto del sí mismo en el que han convergido los muchos puntos mediante la enajenación de la *certeza interior*. Pero, en cuanto que este espíritu propio del poder del

Estado consiste en tener su realidad y su alimento en el sacrificio del obrar y del pensar de la conciencia noble, dicho poder es la *independencia que se ha extrañado*; la conciencia noble, el extremo del *ser para sí*, recobra el extremo de la *universalidad real* para la universalidad del pensamiento que se ha enajenado; el poder del Estado se ha *transferido* a ella. Solamente en ella el poder del Estado se confirma verdaderamente; en su *ser para sí* deja este poder de ser la *esencia inerte*, tal como se manifestaba como extremo del ser en sí abstracto. Considerado *en sí*, el *poder del Estado reflejado en sí* o el hecho de haber devenido espíritu no significa sino que ha devenido *momento de la autoconciencia*, es decir, que sólo es como *superado*. Con ello, es ahora la esencia en tanto que tal, cuyo espíritu es el ser sacrificado y abandonado, o existe como *riqueza*. Subsiste al mismo tiempo, ciertamente, frente a la riqueza en que se convierte siempre en cuanto al concepto, como una realidad; pero una realidad cuyo concepto es precisamente este movimiento de pasar por medio del servicio y el acatamiento a través de los cuales deviene, en su contrario, en la enajenación del poder. Así, pues, el peculiar *sí mismo* que es su voluntad deviene para sí, gracias a la ofrenda de la conciencia noble, en universalidad que se enajena, en una completa singularidad y contingencia que se abandona a toda voluntad más poderosa; lo que permanece en él como independencia *universalmente* reconocida y no comunicable es el nombre vacío.

Por tanto, mientras que la conciencia noble se determinaba como aquello que se refería al poder universal de un modo *igual*, la verdad de ella es más bien la de retener en su servicio su propio ser para sí, pero siendo en la auténtica renuncia a su personalidad la real superación y el desgarramiento de la sustancia universal. Su espíritu es la relación de la plena desigualdad, de una parte, en su honor reteniendo a su voluntad y, de otra, en superar ésta, en parte en extrañarse de su interior y en convertirse en la suprema desigualdad consigo misma y, en parte, en someter a sí, la sustancia universal y hacer de ésta algo completamente desigual a sí. Claramente se ve que, con ello, desaparece su determinabilidad, la que tenía en el *juicio* frente a lo que se llamaba conciencia vil, y que desaparece también ésta. Esta conciencia ha alcanzado su fin, que era el de colocar el poder universal bajo el ser para sí.

De esta manera enriquecida por el poder universal, la autoconciencia existe como el *beneficio universal*, o es la riqueza que es a su vez objeto para la conciencia. En efecto, la riqueza es para la conciencia, ciertamente, lo universal sojuzgado, pero que por esta primera superación aún no ha retornado de un modo absoluto al sí mismo.

El *sí mismo* no *se* tiene todavía *como sí mismo*, sino que tiene como objeto la *esencia universal superada*. Por cuanto que éste sólo ha devenido ahora, se pone la relación *inmediata* de la conciencia con él, que, por tanto, no presenta aún su desigualdad con respecto a él; la conciencia es la conciencia noble, que adquiere su ser para sí en lo universal que ha devenido no esencial y que, por tanto, reconoce la riqueza y se muestra agradecida hacia el benefactor.

La riqueza tiene ya en ella misma el momento del ser para sí. No es lo universal del poder del Estado privado del sí mismo o la simplista naturaleza inorgánica del espíritu, sino aquel poder tal como se mantiene firmemente en él mismo por medio de la voluntad contra quien trata de adueñarse de él para gozarlo. Pero, como la riqueza solamente tiene la forma de la esencia, este ser para sí unilateral que no es *en sí*, sino más bien el en sí superado, es el retorno no esencial en su goce del individuo a sí mismo. Ella misma necesita, por tanto, ser vivificada; y el movimiento de su reflexión consiste en que la riqueza, que sólo es para sí, devenga *en* y *para sí*, en que la riqueza, que es la esencia superada, devenga la esencia; es así como cobra su propio espíritu en ella misma. Y como ya antes se analizó la forma de este movimiento, bastará con que se determine aquí su contenido.

La conciencia noble no se relaciona, pues, aquí con el objeto como esencia en general, sino que es el *ser para sí* mismo, que es para ella algo extraño; *encuentra ya* su sí mismo como tal extrañado, como una realidad objetiva fija que tiene que recibir de otro ser para sí fijo. Su objeto es el ser para sí y, por tanto, lo *suyo*; pero, por el hecho de ser objeto, es al mismo tiempo y de un modo inmediato una realidad ajena que es ser para sí propio, propia voluntad, es decir, que ve su sí mismo en el poder de una voluntad extraña de la que depende el concedérselo o no.

La autoconciencia puede hacer abstracción de cada lado singular y, cualquiera que sea la sujeción en que se halle con respecto a uno de ellos, retiene siempre como esencia que es para sí su ser reconocido y su *valer en sí*. Pero, aquí, se ve, por el lado de su pura y más propia *realidad* o de su yo, fuera de sí y perteneciente a un otro, ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia de un instante, de una arbitrariedad o de otra circunstancia indiferente cualquiera. En el estado de derecho se manifiesta lo que se halla bajo el poder de la esencia objetiva como un *contenido contingente* del que se puede hacer abstracción, y el poder no afecta al *sí mismo* como *tal*, sino que éste es más bien reconocido. Sin embargo, aquí, el sí mismo ve la certeza de sí como

tal ser lo más inesencial, ve la absoluta impersonalidad ser la personalidad pura. El espíritu de su gratitud es, por consiguiente, tanto el sentimiento de esta profunda abyección como el de la más profunda sublevación. Por cuanto que el puro yo mismo se intuye a sí mismo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento se ha desintegrado y se ha ido a pique todo lo que tiene continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno y justo; se ha disuelto todo lo igual, pues lo que se halla presente es *la más pura desigualdad*, la absoluta inesencialidad de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser para sí; el puro yo mismo se halla absolutamente desintegrado.

Por tanto, si es cierto que esta conciencia recobra de la riqueza la objetividad del ser para sí y la supera, sin embargo esa conciencia, en cuanto a su concepto, no sólo no se consuma como veíamos en la reflexión anterior, sino que queda para ella misma insatisfecha; la reflexión en la que el sí mismo se recibe como algo objetivo es la contradicción inmediata puesta en el puro yo mismo. Pero, como sí mismo, se halla al mismo tiempo, de un modo inmediato, por encima de esta contradicción, es la absoluta elasticidad que supera a su vez este ser superado del sí mismo, que repudia esta repudiación consistente en que su ser para sí devenga un algo extraño y que, rebelándose contra aquel recibirse a sí misma, en el mismo *recibir* es *para sí*.

[β) *El lenguaje del desgarramiento*]

Así, pues, como la relación de esta conciencia se halla vinculada con este absoluto desgarramiento, desaparece en su espíritu la diferencia de ser determinada como conciencia noble frente a la conciencia *vil*, y ambas son la misma conciencia. El espíritu de la riqueza benefactora puede, además, ser diferenciado del espíritu de la conciencia que recibe el beneficio y debe considerarse de un modo particular. El espíritu de la riqueza era el ser para sí carente de esencia, la esencia abandonada. Pero mediante su comunicación deviene *en sí*; habiendo cumplido su destino, que es sacrificarse, supera la singularidad de gozar solamente para sí y, como singularidad superada, es *universalidad* o *esencia*. Lo que comunica, lo que da a otros es el *ser para sí*. Pero no se entrega como una naturaleza privada de sí mismo, como la condición de la vida que se abandona simplistamente, sino como esencia autoconsciente, que se tiene para sí; no es la potencia inorgánica del elemento sabida como transitoria en sí por la conciencia que la recibe, sino que es la potencia que domina al *sí mismo* que se sabe *independiente* y *arbitraria* y que sabe, al mismo

tiempo, que lo que dispensa es el sí mismo de otro. La riqueza comparte, pues, con el cliente la abyección, pero el lugar de la rebelión lo ocupa aquí la arrogancia. En efecto, de un lado, la riqueza, como el cliente, sabe el *ser para sí* como una *cosa* contingente; pero ella misma es esta contingencia en cuyo poder se halla la personalidad. En esta arrogancia que supone haber cambiado un yo mismo ajeno por un plato de lentejas y haber obtenido así el sojuzgamiento de su esencia más íntima, pasa por alto la íntima sublevación del otro; pasa por alto el sacudimiento completo de todas las trabas, este puro desgarramiento en el que, habiendo devenido plenamente desigual la igualdad consigo misma del ser para sí, todo lo igual, todo lo subsistente, es desgarrado y que, por consiguiente, desgarra sobre todo la suposición y el punto de vista del benefactor. La riqueza se halla de un modo inmediato ante este íntimo abismo, ante esta sima insondable en que todo punto de sustentación y toda sustancia han desaparecido; y en esta hondura no ve más que una cosa vulgar, un juego de su capricho, un accidente de su arbitrariedad; su espíritu es la suposición totalmente privada de esencia de ser la superficie abandonada por el espíritu.

Así como la autoconciencia tenía frente al poder del Estado su lenguaje, o el espíritu surgía entre estos extremos como el término medio real, así tiene también su lenguaje contra la riqueza, y aún más tiene su lenguaje la sublevación. Aquel lenguaje que da a la riqueza la conciencia de su esencialidad y se apodera así de ella es asimismo el lenguaje del halago, pero del halago innoble —pues lo que este lenguaje expresa como esencia lo sabe como la esencia abandonada, como la esencia que no es *en sí*. Pero el lenguaje del halago es, como ya se ha recordado más arriba, el espíritu todavía unilateral. En efecto, los momentos de este espíritu son, ciertamente, el sí mismo clarificado por la cultura del servicio en pura existencia y el *ser en sí* del poder. Sin embargo, el puro concepto, en el que el simple *sí mismo* y el *en sí*, aquel puro yo y esta pura esencia o pensamiento son lo mismo —esta unidad de ambos lados, entre los que se opera la acción recíproca, no es en la conciencia de este lenguaje; para ella, el objeto sigue siendo el *en sí* en oposición al sí mismo o, el *objeto* no es para ella, al mismo tiempo, su propio *sí mismo* como tal. Pero el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura. Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que rechaza su abyección, es de un modo inmediato la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconciencia consigo misma. Es la igualdad del juicio idéntico, en el

que una y la misma personalidad es tanto sujeto como predicado. Pero este juicio idéntico es, al mismo tiempo, el juicio infinito; pues esta personalidad es absolutamente desdoblada y sujeto y predicado son, sencillamente, *entes indiferentes* que nada tienen que ver uno con otro y sin unidad necesaria, hasta el punto de que cada uno es la potencia de una personalidad propia. El *ser para sí* tiene por objeto *su ser para* sí, sencillamente como un otro y al mismo tiempo de un modo igualmente inmediato como *sí mismo* —sí como un otro, pero no como si éste tuviese otro contenido, sino que el contenido es el mismo *sí mismo* en la forma de absoluta contraposición y de un ser allí propio totalmente indiferente. Se halla, pues, presente aquí el *espíritu* de este mundo real de la cultura, *autoconsciente* en su verdad y *de su concepto*.

El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura*. Lo que se experimenta en este mundo es que no tienen verdad ni las *esencias reales* del poder y de la riqueza, ni sus *conceptos* determinados, lo bueno y lo malo, o la conciencia del bien y el mal, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten más bien el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo. El poder universal, que es la *sustancia*, al llegar a través del principio de la individualidad, a su propia espiritualidad, recibe en él su propio sí mismo solamente como el nombre, y cuando es un poder *real* es más bien la esencia impotente que se sacrifica a sí misma. Pero esta esencia carente de sí mismo y abandonada o el sí mismo convertido en cosa es más bien el retorno de la esencia a sí misma; es el *ser para sí que es para sí*, la existencia del espíritu. Los *pensamientos* de estas esencias, de lo *bueno* y lo *malo*, se invierten asimismo en este movimiento; lo determinado como bueno es malo; lo determinado como malo es bueno. Juzgada la conciencia de cada uno de estos momentos como la conciencia noble y la conciencia vil, resulta que cada uno de ellos es más bien, en verdad, lo inverso de lo que estas determinaciones debieran ser: la conciencia noble es vil y abyecta, lo mismo que la abyección se trueca en la nobleza de la libertad más cultivada de la autoconciencia. Todo es asimismo, considerado formalmente, *al exterior*, lo inverso de lo que es para *sí*; y, a su vez, lo que es para sí, no lo es en verdad, sino algo distinto de lo que quiere ser, el ser para sí es más bien la pérdida de sí mismo y el extrañamiento de sí más bien la autoconservación. Lo que se da es, pues, que todos los momentos ejercen una justicia universal el uno con respecto al otro, y viceversa, que cada uno de ellos en sí mismo se extraña así como se forma en su contrario y lo invierte de este modo.

Pero el espíritu verdadero es precisamente esta unidad de los extremos absolutamente separados, y cabalmente cobra existencia él mismo como su término medio por la *libre realidad* de estos extremos *carentes de sí mismo*. Su ser allí es el *hablar* universal y el *juzgar* desgarrador, en el que todos aquellos momentos que debían valer como esencias y miembros reales del todo se disuelven y que es igualmente este juego de disolución consigo mismo. Este juzgar y hablar es, por tanto, lo verdadero y lo incoercible, que lo domina todo; aquello de que *sólo y verdaderamente* hay que ocuparse en este mundo. Cada parte de este mundo llega, pues, al resultado de que su espíritu es enunciado o de que con espíritu se habla y se dice de ella lo que es. La conciencia honrada toma cada momento como una esencialidad permanente y es la no cultivada carencia de pensamiento el no saber que ella obra asimismo lo inverso. En cambio, la conciencia desgarrada es la conciencia de la inversión, y además de la inversión absoluta; lo dominante en ella es el concepto que reúne los pensamientos desperdigados para la conciencia honrada y cuyo lenguaje es, por tanto, pleno de espíritu.

[γ) *La vanidad de la cultura*]

El contenido del discurso que el espíritu dice de sí y en torno a sí mismo es, por tanto, la inversión de todos los conceptos y realidades, el fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros, y la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más grande verdad. Este discurso es la chifladura de aquel músico que "amontonaba y embrollaba, todas revueltas, treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas y de toda suerte de caracteres; que tan pronto descendía a los infiernos con una voz de bajo profundo como desgarraba las altas esferas celestiales con voz de falsete y desgañitándose, adoptando sucesivamente un tono furioso, calmado, imperioso y burlón".* Para la conciencia tranquila que pone honradamente la melodía de lo bueno y de lo verdadero en la igualdad de los tonos, es decir, en un rasgo uniforme, este discurso se manifiesta como "un revoltijo de sabiduría y de locura, como una mezcla de sagacidad y bajeza, de ideas al mismo tiempo certeras y falsas, de una inversión completa de sentimientos, de una total desvergüenza y de una franqueza y una verdad completas. No puede renunciar a adoptar todos estos tonos y a recorrer de arriba abajo

* *El sobrino de Rameau*. Cf. p. 291, nota. Las reflexiones que siguen se refieren a este diálogo de Diderot, entre ellas la alusión a Diógenes en su tonel.

y de abajo arriba toda la escala de los sentimientos, desde el más profundo desprecio y la más profunda abyección hasta la más alta admiración y la emoción más sublime; pero poniendo en estos últimos sentimientos un tinte de ridículo que los desnaturaliza"; en cambio, los primeros presentan en su misma franqueza un rasgo de conciliación y en su conmovedora profundidad el rasgo que todo lo domina y que restituye el espíritu a sí mismo.

Si ahora, y por contraste con el discurso de esta confusión clara ante sí misma, consideramos el discurso de aquella *conciencia simple* de lo verdadero y lo bueno, vemos que, frente a la elocuencia abierta y consciente de sí del espíritu de la cultura, sólo puede ser monosílabo; pues la tal conciencia no puede decir al espíritu nada que éste mismo no sepa y diga. Si más allá de lo monosilábico, dice, por tanto, lo mismo que el espíritu expresa, comete, además, con ello, la torpeza de suponer que dice algo nuevo y distinto. Incluso sus monosílabos, las palabras *vil* o *vergonzoso,* son ya esta torpeza, pues ya las dice el espíritu de sí mismo. Este espíritu, en su discurso, invierte todo lo monótono, porque esta igualdad consigo mismo es solamente una abstracción y es en su realidad la inversión en sí misma, y si, por el contrario, la conciencia recta toma bajo su protección lo bueno y lo noble, es decir, lo que en su exteriorización se mantiene igual a sí mismo, de la única manera que aquí es posible, es decir, de tal modo que no pierda su valor porque se halle *enlazado* a lo malo o *mezclado* con ello, pues esto es su *condición* y su *necesidad* y en ello estriba la *sabiduría* de la naturaleza —por donde esta conciencia, cuando supone contradecir, no hace más que resumir el contenido del discurso del espíritu de un modo trivial, que, carente de pensamiento, al hacer lo *contrario* de lo noble y lo bueno *condición* y *necesidad* de lo bueno y lo noble, supone decir algo distinto de esto, lo que se llama lo noble y lo bueno es en su esencia lo inverso de sí mismo, así como lo malo es, a la inversa, lo excelente.

Si la conciencia simple sustituye este *pensamiento* carente de espíritu con la *realidad* de lo excelente, exponiendo esto en el *ejemplo* de un caso imaginario o de una anécdota verídica y muestra así que no es un nombre vacuo, sino que es *presente,* entonces, la realidad *universal* del obrar invertido se contrapondrá a todo el mundo real, en el que aquel ejemplo sólo constituirá, por tanto, algo completamente singular, una *espèce*; y presentar el ser allí de lo bueno y lo noble como una anécdota singular, sea imaginaria o verídica, es lo más amargo que pueda decirse de él. Finalmente, si la conciencia simple exige la disolución de todo este mundo de la inversión, no puede pedir al *individuo* que se aleje de dicho mundo, pues Dióge-

nes en el tonel se halla condicionado por aquel mundo, y la exigencia hecha al singular es precisamente lo que vale como lo malo, a saber, el cuidarse *para sí* como *singular*. Pero, dirigida a la *individualidad* universal, la exigencia de este alejamiento no puede significar que la razón abandone de nuevo la conciencia espiritual formada a la que ha llegado, que vuelva a hundir la riqueza desplegada de sus momentos en la simplicidad del corazón natural y que recaiga en el salvajismo y la cercanía de la conciencia animal a que se da también el nombre de naturaleza o inocencia; sino que la exigencia de esta disolución sólo puede ir dirigida al *espíritu* mismo de la cultura para que retorne a sí mismo como *espíritu*, desde su confusión, y alcance así una conciencia todavía más alta.

Pero, de hecho, ya el espíritu ha llevado a cabo en sí mismo todo esto. El desgarramiento de la conciencia, consciente de sí mismo y que se expresa, es la carcajada de burla sobre el ser allí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí mismo; y es, al mismo tiempo, el eco de toda esta confusión, que todavía se escucha. Esta vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado, vanidad que se escucha a sí misma, es la reflexión dual del mundo real en sí mismo; de una parte, en *este sí mismo* de la conciencia, como *éste* y, de otra parte, en la pura *universalidad* del mismo, o en el pensar. Por aquel lado, el espíritu que ha llegado a sí ha dirigido la mirada al mundo de la realidad y la tiene todavía como su fin y contenido inmediato; pero, por el otro, su mirada se dirige en parte solamente sobre sí mismo y negativamente contra este mundo, alejándose en parte de él para volverse hacia el cielo y teniendo como su objeto el más allá.

En aquel lado del retorno al sí mismo, es la *vanidad* de todas las *cosas* su *propia vanidad*, o él mismo es vano. Es el sí mismo que es para sí, que no sólo sabe enjuiciarlo todo y charlar acerca de todo, sino que sabe enunciar en su *contradicción* y con riqueza de espíritu tanto las esencias fijas de la realidad como las determinaciones fijas que pone el juicio, y esta contradicción es su verdad. Considerado en cuanto a la forma, lo sabe todo extrañado de sí mismo, el *ser para sí* separado del *ser en sí*; lo supuesto y el fin separados de la verdad; y de ambos, a su vez, separado el *ser para otro*, lo pretextado separado de la apreciación auténtica y de la cosa y la intención verdaderas. Sabe, por tanto, enunciar certeramente todo momento frente al otro y, en general la inversión de todos; sabe mejor que este mismo lo que cada uno es, determinado como él quiera. Como conoce lo sustancial por el lado de la *desunión* y de la *pugna* que en sí unifica, pero no por el lado de esta unidad, sabe *enjuiciar* muy bien lo

sustancial, pero ha perdido la capacidad de *captarlo*. Esta vanidad necesita, pues, de la vanidad de todas las cosas para darse, derivándola de ellas, la conciencia del sí mismo, lo que significa que la engendra por sí mismo y es el alma que lo sostiene. Poder y riqueza son los supremos fines de su esfuerzo, y sabe que mediante su renunciación y su sacrificio se forma como lo universal, llega a la posesión de esto y tiene, en esta posesión, validez universal; poder y riqueza son las potencias reconocidas como reales. Pero esta su validez es, a su vez, vana; y precisamente al apoderarse el sí mismo del poder y la riqueza, sabe que no son esencias autónomas, sino más bien su potencia y que ésta es vana. El hecho de que, aun poseyendo el poder y la riqueza se halla por sí mismo fuera de ellos lo presenta en el lenguaje rico en espíritu que es, por tanto, su supremo interés y la verdad del todo y, en él alcanza validez espiritual, verdaderamente universal, *este* sí mismo como este puro sí mismo que no pertenece a las determinaciones reales ni a las determinaciones pensadas. El sí mismo *es* la naturaleza desgarrada ella misma de todas las relaciones y el consciente desgarramiento de ellas; pero sólo como autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber de él se ha elevado de un modo inmediato por sobre él. En aquella vanidad, todo contenido deviene un algo negativo que ya no puede captarse positivamente; el objeto positivo es sólo el *puro yo mismo*, y la conciencia desgarrada es *en sí* esta pura igualdad consigo misma de la autoconciencia que ha retornado a sí.

b. La fe y la pura intelección

[1. *El pensamiento de la fe*]

El espíritu del extrañamiento de sí mismo tiene en el mundo de la cultura su ser allí, pero, por cuanto que este todo se ha extrañado a sí mismo, más allá de este mundo está el mundo irreal de la *pura conciencia* o del *pensamiento*. Su contenido es lo puramente pensado, y el pensar su elemento absoluto. Pero, siendo el pensar primeramente sólo el *elemento* de este mundo, la conciencia sólo *tiene* estos pensamientos, pero ella todavía no los *piensa* o no sabe que son pensamientos, sino que sólo son para ella bajo la forma de la *representación*. Pues la conciencia sale de la realidad para entrar en la conciencia pura, pero por sí misma es todavía, en general, en la esfera y la determinabilidad de la realidad. La conciencia desgarrada sólo es *en sí* la *igualdad consigo misma* de la pura conciencia para nosotros, pero no para sí misma. Sólo es, por tanto, la elevación *in-*

mediata, todavía no consumada en sí, y tiene todavía en sí su principio contrapuesto por el que está condicionada, sin haberse adueñado de él por el movimiento mediado. De aquí que para ella la esencia de su pensamiento no valga como *esencia* solamente en la forma del en sí abstracto, sino en la forma de una *realidad común*, de una realidad que sólo ha sido elevada a otro elemento, sin haber perdido en éste la determinabilidad de una realidad no pensada. Esa esencia debe diferenciarse esencialmente del *en sí* que es la esencia de la conciencia *estoica*; para ésta sólo valía la *forma del pensamiento* como tal, que tiene un contenido cualquiera extraño a ella y tomado de la realidad; pero para aquella conciencia lo que vale no es la *forma del pensamiento* —y asimismo [se distingue esencialmente] del *en sí* de la conciencia virtuosa, para quien la esencia se halla, ciertamente, en relación con la realidad, para quien es esencia de la realidad misma, pero solamente, por el momento, esencia irreal— para aquella conciencia vale, sin embargo, aunque más allá de la realidad, como esencia real. Y, asimismo, lo en sí justo y bueno de la razón legisladora y lo universal de la conciencia que examina las leyes no tienen tampoco la determinación de la realidad. Si, por tanto, dentro del mundo de la cultura misma, el puro pensar caía como un lado del extrañamiento, a saber, como la pauta de lo bueno y lo malo abstracto en el juicio, al atravesar el movimiento del todo se ha enriquecido con el momento de la realidad y, por consiguiente, con el del contenido. Pero esta realidad de la esencia es, al mismo tiempo, solamente una realidad de la *pura* conciencia, no de la conciencia *real*; aunque elevada al elemento del pensar, todavía no vale para esta conciencia como un pensamiento, sino que más bien es para él más allá de su propia realidad; pues aquélla es la evasión de ésta.

La *religión* —pues es claro que de ella se habla— se presenta aquí como la fe del mundo de la cultura; no se presenta todavía tal y como es *en y para sí*. Ya se nos ha manifestado en otras determinabilidades, a saber, como *conciencia desventurada*, como figura del movimiento carente de sustancia de la conciencia misma. La religión se manifiesta también en la sustancia ética, como fe en el mundo subterráneo, pero la conciencia del espíritu que ha expirado no es propiamente *fe*, no es la esencia puesta en el elemento de la pura conciencia más allá de lo real, sino que tiene ella misma una presencia inmediata; su elemento es la familia. Pero, aquí, la religión, de una parte, ha brotado de la *sustancia* y es pura conciencia de la misma; y, en parte, es esta pura conciencia extrañada de su conciencia real, la *esencia* extrañada de su ser allí. Ya no es, pues, ciertamente, el movimiento carente de sustancia de la conciencia, pero tampoco es la

determinabilidad de la oposición frente a la realidad como *ésta* en general y contra la de la autoconciencia en particular; es, por tanto, esencialmente, sólo una *fe*.

Esta *pura conciencia* de la esencia absoluta es una conciencia *extrañada*. Hay que examinar más de cerca cómo se determina aquello de que es un otro y debe considerarse solamente en relación con éste. Primeramente, en efecto, esta pura conciencia sólo parece tener en frente de ella el *mundo* de la realidad; pero, en cuanto que es la evasión de ésta, y con ello, la *determinabilidad* de la *oposición*, tiene esta determinabilidad en ella misma; por tanto, la pura conciencia es esencialmente extrañada en ella misma, y la fe constituye solamente un lado de ella. Y el otro lado ha nacido ya, al mismo tiempo, para nosotros. La pura conciencia es, así, en efecto, la reflexión desde el mundo de la cultura de tal modo que la sustancia de ella, así como las masas en que se estructura, se mostraban tal y como lo que en sí son, como esencialidades *espirituales*, como movimientos absolutamente inquietos o determinaciones que se superan de un modo inmediato en su contrario. Su esencia, la conciencia simple, es, por tanto, la simplicidad de la *diferencia absoluta* que no es de un modo inmediato ninguna diferencia. Es, con ello, el puro *ser para sí*, no como de este *singular*, sino el sí mismo *universal* en sí como movimiento inquieto que ataca y penetra la *esencia quieta* de la *cosa*. En él se da, pues, la certeza que se sabe a sí misma de un modo mediato como verdad, el puro pensar como el *concepto absoluto* en la potencia de su *negatividad*, que, cancelando toda esencia objetiva del deber ser frente a la conciencia, hace de ella un ser de la conciencia. Esta pura conciencia es, al mismo tiempo, igualmente *simple*, precisamente porque su diferencia no es ninguna diferencia. Pero la conciencia, como esta forma de la simple reflexión en sí es el elemento de la fe, en que el espíritu tiene la determinabilidad *de la universalidad positiva*, del *ser en sí* frente a aquel ser para sí de la autoconciencia. Replegado de nuevo sobre sí desde el mundo carente de esencia que sólo se disuelve, el espíritu, con arreglo a la verdad, es en una unidad inseparable tanto el *movimiento absoluto* y la *negatividad* de su manifestarse como su esencia en sí *satisfecha* y su *quietud* positiva. Pero estos dos momentos, que yacen en general bajo la determinabilidad del *extrañamiento*, se desdoblan como una conciencia dual. Aquél es la pura intelección, como el *proceso* espiritual compendiado en la autoconciencia, proceso que tiene frente a sí la conciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o de la representación y se orienta en contra de ella; pero su objeto propio es solamente el *puro yo*. La conciencia simple de lo positivo o de la

quieta igualdad consigo mismo tiene como objeto, por el contrario, la *esencia* interior como esencia. Por tanto, la pura *intelección* no tiene primeramente en ella misma ningún contenido, porque es el negativo ser para sí; a la fe, por el contrario, pertenece el contenido sin intelección. Mientras que aquélla no se sale de la autoconciencia, ésta tiene su contenido, ciertamente, también en el elemento de la pura autoconciencia, pero en el *pensar*, no en *conceptos*; *en la pura conciencia, no en la pura autoconciencia*. Así, la fe es, ciertamente, pura conciencia de la *esencia*, es decir, del *interior simple* y es, por tanto, pensar —el momento principal en la naturaleza de la fe, momento que ordinariamente se pasa por alto. La *inmediatez* con que la esencia es en él estriba en que su objeto es *esencia*, es decir, *puro pensamiento*. Pero esta *inmediatez*, en tanto que el *pensar* entra en la *conciencia* o la pura conciencia entra en la autoconciencia, adquiere la significación de un *ser* objetivo que yace más allá de la conciencia del sí mismo. Mediante esta significación que la inmediatez y la simplicidad del *puro* pensar cobran en la *conciencia* es cómo la *esencia* de la fe desciende del pensar a la *representación* y deviene un mundo suprasensible, que es esencialmente un *otro* de la autoconciencia. Por el contrario, en la pura intelección tiene el tránsito del puro pensar a la conciencia la determinación contrapuesta; la objetividad tiene la significación de un contenido solamente negativo que se supera y retorna al sí mismo, es decir, que sólo el sí mismo es propiamente ante sí el objeto o, que el objeto sólo tiene verdad en tanto que tiene la forma del sí mismo.

[2. *El objeto de la fe*]

Como la fe y la pura intelección pertenecen ambas al elemento de la pura conciencia, son también ambas el retorno desde el mundo real de la cultura. Se ofrecen, por tanto, con arreglo a tres lados. Una vez, cada momento es, fuera de toda relación, *en* y *para sí*; la segunda vez cada uno se relaciona con el mundo *real* contrapuesto a la pura conciencia, y la tercera vez cada uno se refiere al otro, dentro de la pura conciencia.

El lado del *ser en* y *para sí* en la conciencia *creyente* es su objeto absoluto, cuyo contenido y cuya determinación se han dado ya. En efecto, el objeto absoluto no es, según el concepto de la fe, otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia. La estructuración de este mundo real constituye también, por tanto, la organización del primero, sólo que, en éste, las partes, en su espiritualización, no se extrañan, sino que, siendo esencias que son

en y para sí, son espíritus que han retornado a sí y han permanecido en sí mismos. Por tanto, el movimiento de su tránsito sólo para nosotros es un extrañamiento de la determinabilidad en la que son en su diferencia y solamente para nosotros son una serie *necesaria*; pero, para la fe su diferencia es una diversidad quieta y su movimiento un *acaecer*.

Para designar brevemente estas partes con arreglo a la determinación exterior de su forma, así como en el mundo de la cultura el poder del Estado o lo bueno era lo primero, así también aquí lo primero es *la esencia absoluta*, es el espíritu que es en y para sí, en tanto que es la *sustancia* eterna simple. Pero, en la realización [*Realisierung*] de su concepto de ser espíritu, esta sustancia pasa al *ser para otro*, su igualdad consigo misma deviene esencia absoluta *real* que *se sacrifica*; deviene el *sí mismo*, pero un sí mismo perecedero. De ahí que lo tercero sea el retorno de este sí mismo extrañado y de la sustancia degradada a su simplicidad primera; sólo de este modo es representada la sustancia como espíritu.

Estas esencias diferentes, replegadas sobre sí mismas a través del pensar desde la mutación del mundo real, son los espíritus eternos e inmutables cuyo ser es el pensar la unidad que ellos constituyen. Estas esencias, sustraídas así a la autoconciencia, se introducen sin embargo en ella; si la esencia fuese inconmovible en la forma de la primera sustancia simple, permanecería extraña a la autoconciencia. Pero la enajenación de esta sustancia y luego su espíritu tienen el momento de la realidad en la autoconciencia y se hacen así copartícipes de la autoconciencia creyente o la conciencia creyente pertenece al mundo real.

Con arreglo a este segundo comportarse, la conciencia creyente tiene, de una parte, ella misma su realidad en el mundo real de la cultura y constituye su espíritu y su ser allí que ya se ha considerado; pero, de otra parte, este espíritu se enfrenta a esta su realidad como a lo vano y es el movimiento de superarla. Este movimiento no consiste en que la conciencia creyente tenga una conciencia rica en espíritu acerca de su inversión; pues la conciencia creyente es la conciencia simple que cuenta lo rico en espíritu entre lo vano, porque esto sigue teniendo como su fin el mundo real. Sino que al reino quieto de su pensar se enfrenta la realidad como una existencia carente de espíritu que, por tanto, hay que sobrepasar de un modo exterior. Esta obediencia al culto y a la adoración hace surgir, mediante la superación del saber sensible y del obrar, la conciencia de la unidad con la esencia que es en y para sí, pero no como unidad real intuida, sino que este culto es solamente el continuo hacer surgir, que no alcanza

completamente su meta en la presencia. La comunidad alcanza, ciertamente, esta meta, pues es la autoconciencia universal; pero para la autoconciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad o, en tanto que éste ha entrado en la realidad por la enajenación de la esencia eterna, es una realidad sensible aconceptual; pero una realidad sensible permanece indiferente frente a la otra, y el más allá ha recibido solamente, además, la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, el concepto, la realidad del espíritu presente ante sí misma, permanece en la conciencia creyente como lo *interior* que es todo y actúa, pero que no emerge él mismo.

[3. *La racionalidad de la pura intelección*]

Pero, en la *pura intelección*, lo único real es el concepto; y este tercer lado de la fe, el ser objeto para la pura intelección, es propiamente el comportamiento en que aquí se presenta. La pura intelección misma debe asimismo considerarse, en parte, en y para sí y en parte en comportamiento con el mundo real, en tanto que se halla presente aun de manera positiva, como conciencia vana y, en parte, finalmente, en aquel comportamiento ante la fe.

Ya hemos visto lo que es la pura intelección en y para sí; como la fe es la pura *conciencia* quieta del espíritu como *esencia*, así es también la autoconciencia de ésta; por tanto, sabe la esencia, no como *esencia*, sino como *sí mismo* absoluto. Tiende, por consiguiente, a superar toda independencia *que sea otra* que la de la autoconciencia, ya sea la de lo real o la de lo que es *en sí*, y a convertirla en *concepto*. No sólo es la certeza de la razón autoconsciente de ser toda verdad, sino que *sabe* que es esto.

Pero, si el concepto de la pura intelección ha surgido, no se ha *realizado* [*realisiert*] todavía. Su conciencia se manifiesta todavía, según esto, como una conciencia *contingente singular*, y lo que para ella es la esencia como el *fin* que tiene que realizar. Sólo se propone, por ahora, hacer *universal* la pura *intelección*, es decir, convertir todo lo que es real en concepto, y en un concepto en todas las autoconciencias. La intención es *pura*, pues tiene como contenido la pura intelección; y ésta es asimismo *pura*, pues su contenido es solamente el concepto absoluto, que no tiene oposición alguna en un objeto ni es tampoco limitado en él mismo. En el concepto ilimitado se hallan de un modo inmediato los dos lados, el de que todo lo objetivo sólo tiene la significación del *ser para sí*, de la autoconciencia, y el de que esto tiene la significación de un *universal*, el de que la pura in-

telección se haga patrimonio de todas las autoconciencias. Este segundo lado de la intención es resultado de la cultura en tanto que en él se han derrumbado tanto las diferencias del espíritu objetivo, las partes y las determinaciones judicativas de su mundo, como las diferencias que se manifiestan como naturalezas originariamente determinadas. El genio, el talento y las capacidades particulares en general pertenecen al mundo de la realidad en tanto que éste lleva en sí todavía el lado de ser reino animal del espíritu que, en mutua violencia y confusión, lucha por las esencias del mundo real y se engaña a sí mismo. Es cierto que las diferencias no tienen cabida en él como *espèces* honradas; ni la individualidad se contenta con la *cosa misma* irreal, ni tiene un contenido *particular* y fines propios, sino que sólo vale como algo universalmente valedero, a saber, como algo cultivado; y la diferencia se reduce a la mayor o menor energía —a una diferencia de *magnitud*, es decir, no esencial. Pero esta última diversidad se ha ido a pique al trocarse la diferencia en una diferencia absolutamente cualitativa en el total desgarramiento de la conciencia. Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo. En este juicio infinito se ha cancelado toda unilateralidad y toda peculiaridad del originario ser para sí; el sí mismo se sabe ser su objeto como puro sí mismo; y esta igualdad absoluta de los dos lados es el elemento de la pura intelección. Es, por tanto, la simple *esencia* indiferenciada en sí, y asimismo la *obra* universal y la universal posesión. En esta sustancia espiritual *simple* la autoconciencia se da y se mantiene igualmente en todo objeto la conciencia de *esta* su *singularidad* o del *obrar*, lo mismo que, a la inversa, la individualidad de la misma es aquí *igual a sí misma* y universal. Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a *todas* las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas*: *racionales*.

II. LA ILUSTRACION

El objeto peculiar contra el que la pura intelección dirige la fuerza del concepto es la fe, como la forma de la conciencia pura, contrapuesta a aquélla en el mismo elemento. Pero la pura intelección guarda también relación con el mundo real, pues es, como la fe, el retorno de ella a la pura conciencia. Hay que ver, en primer lugar, cómo se halla constituida su actividad frente a las intenciones impuras y a las intelecciones invertidas de aquel mundo.

Más arriba se hacía ya referencia a la conciencia quieta que se enfrenta a este torbellino que se disuelve en sí mismo para volver

a engendrarse; la conciencia quieta constituye el lado de la pura intelección y de la pura intención. Pero en esta conciencia quieta no entra, como veíamos, ninguna *particular intelección* acerca del mundo de la cultura; éste lleva más bien en sí el más doloroso sentimiento y la intelección más verdadera acerca de sí mismo —el sentimiento de ser la disolución de todo lo que se afianza, de ser desmembrado a través de todos los momentos de su ser allí y quebrantado en todos sus huesos; y es, asimismo, el lenguaje de este sentimiento y el discurso enjuiciador y pleno de espíritu acerca de todos los lados de su situación. Por tanto, la pura intelección no puede tener aquí ninguna actividad y ningún contenido propios y sólo puede, por tanto, comportarse como la fiel *aprehensión* formal de esta propia intelección plena de espíritu del mundo y de su lenguaje. Siendo este lenguaje disperso, siendo el juicio una charlatanería momentánea que inmediatamente vuelve a olvidarse y siendo un todo solamente para una tercera conciencia, ésta sólo se puede distinguir como *pura* intelección al resumir aquellos rasgos dispersos en una imagen universal, haciendo de ella una intelección de todos.

Por este simple medio hará la intelección que se disuelva la confusión de este mundo. Pues se ha llegado al resultado de que no son las masas y los conceptos e individualidades determinados la esencia de esta realidad, sino de que ésta tiene su sustancia y su base de sustentación solamente en el espíritu, que existe como juicio y discusión, y de que el interés en tener un contenido para este razonar y charlar es lo único que mantiene el todo y las masas de su estructuración. En este lenguaje de la intelección, su autoconciencia es todavía para sí misma un *ser para sí, este singular*; pero la vanidad del contenido es al mismo tiempo la vanidad del sí mismo que sabe el contenido vano. Y como, ahora, la conciencia de toda esta charlatanería llena de espíritu de la vanidad, conciencia que aprehende tranquilamente, que colecciona las versiones más certeras y más tajantes, se va a pique en la vanidad restante de la existencia el alma que todavía mantiene el todo, la vanidad de los juicios plenos de espíritu. La colección muestra a los más un mejor ingenio o a todos, por lo menos, un ingenio más multiforme que el suyo y el mejor saber y el juzgar en general como algo universal y universalmente conocido; con lo cual se cancela el único interés todavía presente y la perspicacia singular se disuelve en la intelección universal.

Pero todavía se mantiene firme sobre el saber vano el saber de la esencia, y la pura intelección sólo se manifiesta en su actividad propia y verdadera en tanto que surge frente a la fe.

a. La lucha de la Ilustración contra la superstición

[1. *La actitud relativa de la pura intelección con respecto a la fe*]

Los diversos modos del comportamiento negativo de la conciencia, de una parte el del escepticismo, de otra parte el del idealismo teórico y práctico, son figuras subordinadas con respecto a ésta de la *pura intelección* y de su expansión, la *Ilustración;* pues la pura intelección ha nacido de la sustancia, sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad. Puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento,* no como *concepto* y es, por tanto algo sencillamente contrapuesto a la autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo,* son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro. Tal como ambas surgen la una frente a la otra, a la fe corresponde todo *contenido,* ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento subsistencia —pero la pura intelección carece primeramente de contenido y es más bien pura desaparición de éste; pero, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido.

[*a*) *La difusión de la pura intelección*]

La pura intelección sabe la fe como lo contrapuesto a ella, a la razón y a la verdad. Como para ella la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido sigue organizándose, para ella, en un reino del error, en el que la falsa intelección es, primeramente, como la *masa general* de la conciencia, de modo inmediato, espontáneo y sin reflexión en sí misma, pero tiene también en ella el momento de la reflexión en sí o de la autoconciencia, separado de la espontaneidad, como una intelección y una mala intención que permanecen al fondo para sí y que perturban aquella conciencia. Aquella masa es víctima del engaño de un *sacerdocio* que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el *despotismo,* el cual, como unidad sintética y carente de concepto del reino real [*real*] y de este reino ideal —una esencia singularmente inconsecuente—, se halla por encima de la mala intelección de la muchedumbre y de la mala intención de los sacerdotes y el despotismo, asociando también en sí ambas cosas por la estupidez y la confusión

creadas en el pueblo por un sacerdocio engañador; despreciando a ambos, extrae de ello la ventaja de la tranquila dominación y la ejecución de sus apetencias y caprichos, pero es, al mismo tiempo, el mismo embotamiento de la intelección, la misma superstición y el mismo error.

La Ilustración no aborda estos tres lados del enemigo de un modo indistinto; en efecto, por cuanto que su esencia es pura intelección, que es en y para sí *universal*, su verdadera relación con respecto al otro extremo es aquella en la que la Ilustración tiende a lo que hay de *común* y de *igual* en ambos extremos. El lado de la *singularidad* que se aísla de la conciencia universal y espontánea es lo contrapuesto a la Ilustración y que ésta no puede tocar de un modo inmediato. Por tanto, la voluntad del sacerdocio engañador y del déspota opresor no es objeto inmediato de su obrar, sino que este objeto es la intelección carente de voluntad y que no se singulariza en el ser para sí, el *concepto* de la autoconciencia racional que tiene su ser allí en la masa, pero que no se da todavía en ella como concepto. Pero, por cuanto que la pura intelección arranca esta intelección honrada y su esencia espontánea a los prejuicios y errores, priva de la realidad [*Realität*] y del poder de su engaño a la mala intención, cuyo reino tiene su *terreno* y su *material* en la conciencia carente de concepto de la masa universal, mientras que el *ser para sí* tiene, en general, su *sustancia* en la conciencia *simple*.

La relación de la pura intelección con la conciencia espontánea de la esencia absoluta tiene, ahora, el doble aspecto de que, de una parte, es *en sí* lo mismo que ella, mientras que, de otra parte, la conciencia espontánea, en el elemento simple de su pensamiento, deja hacer y darse subsistencia a la esencia absoluta y a sus partes y sólo las deja valer como su *en sí* y, por tanto, de modo objetivo, pero negando en este en sí su *ser para sí*. En tanto que, según el primer aspecto, esta fe *en sí* es, para la pura intelección, pura autoconciencia y la fe sólo debe devenir esto *para sí*, la pura intelección tiene, en este concepto de la fe, el elemento en el que se realiza en vez de la falsa intelección.

Bajo este aspecto según el cual ambos términos son esencialmente lo mismo y la relación de la pura intelección se efectúa por medio de y en el mismo elemento, su comunicación es una comunicación *inmediata* y su dar y recibir son un fluir mutuo ininterrumpido. Por muchas estacas que sigan clavándose en la conciencia, ésta es *en sí* esa simplicidad en la que todo es resuelto, olvidado y espontáneo y que, por tanto, es sencillamente receptiva para el concepto. La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a

una expansión tranquila o *difusión*, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente en que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Sólo cuando la infección se ha difundido ya, es *para la conciencia* que se confía despreocupada a ella. En efecto, la que la conciencia recibía en sí era la esencia simple e igual a ella, pero era, al mismo tiempo, la simplicidad de la *negatividad* reflejada en sí, que, más tarde, por su propia naturaleza, se despliega como lo contrapuesto y de este modo recuerda a la conciencia su modo anterior; esa simplicidad es el concepto, el cual es el saber simple que se sabe a sí mismo y sabe, al mismo tiempo, su contrario, pero que sabe esto en él como superado. Así, pues, tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma; no queda, por eso, en la conciencia fuerza alguna capaz de dominar la enfermedad. Como ésta afecta a la esencia misma, es posible rechazar sus manifestaciones todavía aisladas y atenuar los síntomas superficiales. Y esto es enormemente ventajoso para la dolencia, la cual, así, no disipa inútilmente su fuerza ni se revela indigna de su esencia, lo que sucede cuando irrumpe en síntomas y en erupciones sueltas contra el contenido de la fe y contra la conexión de su realidad exterior. En vez de esto, siendo ahora un espíritu invisible e imperceptible, penetra a través de las partes nobles hasta el tuétano y no tarda en apoderarse a fondo de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo carente de conciencia y, "*una buena mañana*, da un empujón el camarada y, ¡patapún!, el ídolo se viene a tierra".* *Una buena mañana*, cuyo mediodía no está manchado de sangre, si la infección ha calado en todos los órganos de la vida espiritual; solamente la memoria conserva entonces como una historia sucedida no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a la adoración sólo se ha despojado así, de un modo indoloro, de una piel ya ajada.

[β) *La contraposición de la penetración intelectiva a la fe*]

Pero este silencioso y continuado tejer del espíritu en el interior simple de su sustancia, que se oculta a sí mismo su obrar, es sola-

* Referencia al *Sobrino de Rameau*, de Diderot.

mente un lado de la realización [*Realisierung*] de la pura intelección. Su difusión no consiste solamente en poner en consonancia lo igual con lo igual; y su realización no es solamente una expansión sin contraposición alguna. No, sino que el obrar de la esencia negativa es, de modo no menos esencial, un movimiento desarrollado que se diferencia en sí mismo y que, como obrar consciente, debe presentar sus momentos en una determinada y patente existencia y darse como un tumultuoso estrépito y una lucha violenta con lo contrapuesto, como tal.

Hay que ver, por tanto, cómo la *pura intelección* e *intención* se comportan *negativamente* frente a lo otro contrapuesto a ella, con que se encuentra. La pura intelección e intención, que se comporta negativamente, puesto que su concepto es toda esencialidad y fuera de ella no es nada, sólo puede ser lo negativo de sí mismo. Deviene, por tanto, como en sí, lo negativo de la pura intelección, deviene no verdad y no razón y, como intención, deviene lo negativo de la intención pura, deviene la mentira y la deshonestidad del fin.

La pura intelección se empecina en esta contradicción porque se empeña en la lucha y supone que combate algo *otro*. Sólo supone esto, pues su esencia como la negatividad absoluta estriba precisamente en tener en ella misma el ser otro. El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el objeto del saber son lo mismo. Según esto, lo que la pura intelección enuncia como su otro, como el error o la mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; aquélla sólo puede condenar lo que ella es. Lo que no es racional no tiene *verdad* alguna o, lo que no es concebido no *es*; por tanto, la razón, cuando habla de un *otro* de lo que ella es sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma. Por eso, esta lucha con lo contrapuesto asume en sí la significación de ser su *realización*. En efecto, ésta consiste precisamente en el movimiento de desarrollar los momentos y de recobrarlos en sí; una parte de este movimiento es la diferencia en que la intelección concibiente se enfrenta a sí misma como *objeto*; mientras permanece en este momento, se halla extrañada de sí. Como pura intelección, carece de todo *contenido*; el movimiento de su realización [*Realisierung*] consiste en que *ella misma* devenga como contenido, pues no puede devenir otro, ya que es la autoconciencia de la categoría. Pero, por cuanto sabe, en lo contrapuesto, el contenido solamente como *contenido* y no todavía como sí mismo, se desconoce en él. Su consumación tiene, por tanto, el sentido de reconocer como el suyo el contenido que es para él, primeramente, objetivo. Pero su resultado no será, de este modo, ni la restauración de los errores que combate ni solamente

su primer concepto, sino una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, como el sí mismo, o su concepto que se reconoce a sí mismo. Esta naturaleza de la lucha de la Ilustración contra los errores, que consiste en combatirse a sí misma en ellos y condenar en ellos lo que afirma, es *para nosotros* o es lo que ella misma y su lucha son *en sí*. El primer lado de esta lucha, el de su impurificación al acoger el comportamiento negativo en su *pureza* igual a sí misma, es la manera como es *objeto para la fe*, la que por ello lo experimenta como mentira, como no razón y mala intención, del mismo modo que la fe es para ella error y prejuicio. Con respecto a su contenido, es, ante todo, la intelección vacía a la que su contenido se le manifiesta como un otro; lo *encuentra*, por tanto, en esta figura en la que no es aún el suyo como una existencia totalmente independiente de ella, en la fe.

[γ) *La intelección, como mala comprensión de sí misma*]

La Ilustración, por tanto, aprehende su objeto, primeramente y en general, de tal modo, que lo toma como *pura intelección* y lo declara así, no reconociéndose a sí misma, como un error. En la *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto de tal modo que éste se convierte en esencia de la conciencia o en un objeto penetrado por ella y en el que se mantiene, permanece cerca de sí y presente a sí misma y, al ser con ello el movimiento de dicho objeto, lo produce. La Ilustración, acertadamente, enuncia la fe precisamente como una conciencia así, cuando dice que lo que es para ella esencia absoluta es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, un producto de la conciencia. La declara, pues, como un error y una ficción poética de lo mismo que ella es. Queriendo enseñar a la fe la nueva sabiduría, no le dice con ello nada nuevo; pues su objeto es también precisamente eso para ella, es decir, pura esencia de su propia conciencia, de tal modo que ésta no se pone como perdida y negada en el objeto, sino que confía más bien en él, es decir, se encuentra precisamente *en el objeto como esta* conciencia o como autoconciencia. La *certeza de sí* mismo de aquel en quien confío es para mí la *certeza de* mí mismo; conozco mi ser para mí en él, conozco que él lo reconoce y que es para él fin y esencia. Y la confianza es la fe, porque la conciencia de ésta *se refiere* de modo *inmediato* a su objeto e intuye también, por tanto, que la conciencia forma una *unidad* con su objeto y es en él. Además, por cuanto que es para mi objeto aquello en que me conozco yo mismo, soy en ello, al mismo tiempo para mí, en general, como *otra* autoconcien-

cia, es decir, como una autoconciencia tal que se ha extrañado de su particular singularidad, o sea de su naturalidad y contingencia, pero que, de una parte, permanece en ello autoconciencia y, de otra parte, es precisamente en ello, conciencia *esencial*, como lo es la pura intelección. En el concepto de intelección radica no sólo el que la conciencia se conozca a sí misma en el objeto penetrado por ella y se posea de un modo *inmediato* a sí misma en él, sin abandonar lo pensado y retornar de ello a sí, sino el que sea consciente de sí misma como también del movimiento *mediador*, o de sí como del *obrar* o del producir; y así es *para ella* en el pensamiento esta unidad de sí como la unidad del *sí mismo* y del objeto. Y precisamente esta conciencia es también la fe; *la obediencia y el obrar* es un momento necesario, por medio del cual se establece la certeza del ser en la esencia absoluta. Es cierto que este obrar de la fe no se manifiesta de tal modo que la esencia absoluta misma sea producida así. Pero la esencia absoluta de la fe no es esencialmente la esencia *abstracta* que se halle más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia. El que aquella esencia absoluta sea este espíritu de la comunidad implica como momento esencial el obrar de la comunidad; es el espíritu de la comunidad sólo *mediante la producción* de la conciencia; o, mejor dicho, *no sin* ser producido por la conciencia; pues por esencial que sea el producir, no es, esencialmente, el fundamento único de la esencia, sino sólo un momento. La esencia es al mismo tiempo en y para sí misma.

Por otro lado, el concepto de la pura intelección es ante sí un *otro* que su objeto, pues es precisamente esta determinación negativa lo que constituye el objeto. Así, la intelección expresa de otra parte también la esencia de la fe, como algo *extraño* a la autoconciencia, que no es *su* esencia, sino que la suplanta como hijo putativo. Pero la Ilustración se muestra, aquí, completamente necia; la fe la experimenta como un hablar que no sabe lo que dice y no comprende la cosa cuando habla del fraude de los sacerdotes y del engaño del pueblo. Habla de esto como si, por un juego de manos de los sacerdotes prestidigitadores se deslizase furtivamente en la conciencia algo absolutamente *ajeno* y *otro* en vez de la *esencia* y dice, al mismo tiempo, que esto es una esencia de la conciencia, que cree en ella, confía en esto y trata de hacérselo propicio; es decir, que la conciencia intuye allí su *pura* esencia tanto como *su* singular y universal *individualidad* y mediante su obrar produce esta unidad de sí misma con su esencia. Enuncia de un modo inmediato lo que enuncia como algo *extraño* a la conciencia, como lo *más propio* de

ella. ¿Cómo puede, pues, ella hablar de fraude y de engaño? Al expresar de un modo *inmediato* acerca de la fe lo contrario de lo que de ella afirma, se revela más bien a ésta como la *mentira* consciente. ¿Cómo han de darse el engaño y el fraude allí donde la conciencia tiene en su verdad, de un modo inmediato, la *certeza de sí misma;* allí donde se posee *a sí misma* en su objeto, al encontrarse en él al mismo tiempo que se produce? La diferencia no se da ya ni siquiera en las palabras. Cuando se planteó la cuestión general de saber *si es lícito engañar a un pueblo,* la respuesta debía ser, en rigor, que la cuestión estaba mal planteada, ya que es imposible engañar a un pueblo en esto. Sin duda es posible vender en algún caso latón por oro o hacer pasar una letra de cambio falsa por auténtica, como es posible hacer que algunos acepten una batalla perdida como ganada y hacer que se dé crédito por algún tiempo a otras mentiras acerca de cosas sensibles y de tales o cuales acaecimientos; pero en el saber de la esencia, en el que la conciencia tiene la inmediata *certeza de sí misma* no hay margen alguno para el pensamiento del engaño.

[2. *La doctrina de la Ilustración*]

Veamos ahora cómo la fe, en los *diferentes* momentos de su conciencia, a la que el punto de vista anterior se refería solamente en general, experimenta a la Ilustración. Estos momentos son: el puro pensamiento o, como objeto, la *esencia absoluta* en y para sí misma; en seguida, su relación —como un *saber*— con ella, el *fundamento de su fe,* y por último su relación con dicha esencia en su obrar, o *su culto.* Como la pura intelección se ha desconocido y negado, en general, en la fe, se comportará también invertida en estos momentos.

[a) *La inversión de la fe por la Ilustración*]

La pura intelección se comporta negativamente ante la *esencia absoluta* de la conciencia creyente. Esta esencia es puro *pensamiento,* y el puro pensamiento puesto dentro de sí mismo como objeto o como la *esencia;* en la conciencia creyente este *en sí* del pensamiento recibe al mismo tiempo la forma, pero solamente la forma vacía, de la objetividad, para la conciencia que es para sí; este en sí es en la determinación de algo *representado.* Pero a la pura intelección, en tanto que es la pura conciencia en cuanto al lado del *sí mismo que es para sí,* se manifiesta lo *otro* como algo *negativo* de la *autoconciencia.* Esto podría, a su vez, ser tomado bien como el puro *en sí* del pensamiento, bien, como el *ser* de la certeza sen-

sible. Pero, como esto es al mismo tiempo para el sí mismo y éste, como *sí* mismo que tiene un objeto es conciencia real, tenemos que, como tal, el objeto peculiar de la intelección es una *cosa ordinaria que es* de la *certeza sensible*. Este objeto suyo se manifiesta ante ella en la *representación* de la fe. La pura intelección condena esta representación, y en ella condena su propio objeto. Pero ya con ello comete contra la fe la injusticia de aprehender su objeto de tal modo que es el suyo. Por eso dice de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla; o que, cualquiera que sea el modo como la fe antropomorfice la esencia, se la hace objetiva y representable.

La Ilustración, que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una *cosa perecedera* real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de la adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es *también* esto o incluso que es esto en sí y en verdad, hay que señalar que la fe conoce igualmente *aquel también*, que cae fuera de su adoración y que, de otra parte, algo como una piedra, etc. no es para ella *en sí*, sino que para ella es en sí solamente la esencia del puro pensamiento.

El *segundo momento* es la relación de la fe como conciencia *que sabe* con esta esencia. A la fe como conciencia pensante, pura, esta esencia le es inmediata; pero la conciencia pura es igualmente relación *mediata* de la certeza con la verdad; relación que constituye el *fundamento* de la *fe*. Este fundamento se convierte también para la Ilustración en un *saber contingente* de acaecimientos *contingentes*. Ahora bien, el fundamento del saber es lo universal *que sabe*, y en su verdad el *espíritu* absoluto, que en la conciencia pura abstracta o en el pensamiento como tal es solamente *esencia* absoluta, mientras que como autoconciencia es el *saber* de sí. La pura intelección pone también como negativo a la autoconciencia, a este universal que sabe, al *espíritu simple que se sabe a sí mismo*. Dicha intelección es ella misma, ciertamente, el pensamiento *puro mediato*, es decir, el pensamiento que se mediatiza consigo mismo, es el saber puro; pero, en tanto que es *pura intelección, puro saber* que aún no se sabe a sí mismo, es decir, para el cual no es aún el que ella es este puro movimiento mediador, este movimiento,

como todo lo que ella misma es, se le manifiesta como un otro. Concebida, pues, en su realización, desarrolla este momento que le es esencial; pero se le manifiesta como algo que pertenece a la fe y, en su determinabilidad de ser para ella un momento externo, como un saber contingente de historias banales reales. Atribuye, por tanto, aquí a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos *testimonios históricos singulares*, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso; además, la pura intelección imputa a la fe el que su certeza descansa sobre el azar de la *conservación* de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de los documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la *correcta aprehensión* del sentido de palabras y letras muertas. Pero, de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; es, en su certeza, el comportamiento espontáneo ante su objeto absoluto, un puro saber del mismo, que no inmiscuye en su conciencia de la esencia absoluta letras, documentos ni transcripciones y no se mediatiza con semejantes cosas. Por el contrario, esta conciencia es el fundamento mediador de su saber; es el espíritu mismo que es el testimonio de sí, tanto en el *interior* de la conciencia *singular* como por la *presencia universal* de la fe de todos en ella. Cuando la fe pretende recabar también de lo histórico aquel modo de fundamentación o, por lo menos, de confirmación de su contenido de que habla la Ilustración, tomando esto en serio, como fundamental, es que se deja seducir ya por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundamentarse o afianzarse de este modo no son más que otros tantos testimonios de que se ha contagiado.

Queda todavía por ver el tercer lado, la *relación de la conciencia con la esencia absoluta*, como un *obrar*. Este obrar es la superación de la particularidad del individuo o del modo natural de su ser para sí, del que le brota la certeza de ser autoconciencia pura, según su obrar, es decir, como conciencia singular *que es para sí*, una con la esencia. Por cuanto que en el obrar se diferencian la *conformidad al fin* y el *fin* y la pura intelección *se comporta* también *negativamente* con respecto a este obrar y se niega a sí misma como en otros momentos, por lo que se refiere a la *conformidad al fin* debe presentarse como no entendimiento, puesto que la intelección, combinada con la intención, como coincidencia del fin y del medio, se le manifiesta como un otro, más bien como lo contrario; pero, con referencia al *fin*, debe convertir en fin lo malo, el goce y la posesión,

demostrándose así como la más impura de las intenciones, mientras que la intención pura es asimismo, como otro, intención no pura.

Vemos, según esto, en lo que se refiere a la *conformidad al fin*, que la Ilustración encuentra insensato el que el individuo creyente se dé la conciencia superior de no hallarse encadenado al goce y al placer naturales, absteniéndose *realmente* de ese goce y ese placer y demostrando *con los hechos* que no *finge* despreciarlos, sino que *verdaderamente* los desprecia. Y asimismo encuentra insensato el que el individuo se exima de su determinabilidad de ser un singular absoluto, que excluye todas las demás singularidades y se aferra a su propiedad, despojándose por sí de esta propiedad; con lo que demuestra en *verdad* que no toma en serio su aislamiento, sino que se eleva por encima de la necesidad natural de singularizarse y de negar en esta absoluta singularización del ser para sí a los otros como lo mismo *consigo*. La pura intelección encuentra ambas cosas no conformes al fin e injustas: *no conformes al fin*, para mostrarse libre de placer y de posesión, renunciar al placer y deshacerse de la posesión; por el contrario, pues, la intelección declarará *loco* a quien, para comer, eche mano de los medios para comer realmente. Y encuentra también *injusto* abstenerse de comer y el no renunciar a la mantequilla y los huevos por dinero o el no renunciar al dinero por mantequilla y huevos, sino renunciar a ello precisamente para no recibir nada a cambio; declara que la comida o la posesión de tales cosas es un fin por sí mismo, revelándose así como una intención muy impura, que se preocupa de un modo enteramente esencial por ese goce y esa posesión. Afirma, a su vez, como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avidez acerca de sus medios; pero encuentra insensato e injusto el que esta elevación se demuestre *con hechos* o sostiene que esta intención pura es en verdad un fraude que pretexta y reclama una elevación *interior*, pero tomando en serio el ponerlo *realmente en práctica* y considerando como superfluo, insensato e incluso injusto el *demostrar su verdad*. De este modo, se niega, por consiguiente, tanto como pura intelección, puesto que reniega del obrar inmediatamente conforme a un fin, cuanto como intención pura, ya que reniega de la intención de demostrarse liberada de los fines de la singularidad.

[β) *Los principios positivos de la Ilustración*]

Es así como la Ilustración se da a experimentar a la fe. Se presenta bajo este feo aspecto precisamente porque en relación con otro se asigna una *realidad negativa* o se presenta como lo contrario de sí misma;

pero la pura intelección y la intención deben asignarse necesariamente este comportamiento, puesto que es su realización. Ésta se manifestaba en primer término como realidad negativa. Tal vez su *realidad positiva* sea algo mejor; veamos cómo se comporta ésta. Desterrados todo prejuicio y toda superstición, surge la pregunta: ¿y ahora, qué? *¿Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquéllos?* La Ilustración ha expresado ya este contenido positivo en su extirpación del error, pues aquel extrañamiento de sí misma es ya, asimismo, su realidad positiva. En lo que es para la fe espíritu absoluto, la Ilustración aprehende lo que ha descubierto en ello de *determinación* como madera, piedra, etc., como cosas reales singulares; al concebir de este modo, en general, *toda determinabilidad*, es decir, todo contenido y todo cumplimiento de éste, como una *finitud*, como *esencia y representación humanas*, la *esencia absoluta* se convierte para ella en *vacuum* al que no es posible atribuir ninguna clase de determinaciones ni de predicados. El atribuírselos sería en sí condenable; precisamente así llegaron a crearse los monstruos de la superstición. La razón, la *pura intelección* no es por sí ciertamente vacía, puesto que lo negativo de ella misma es *para ella* y es su contenido, sino que es rica, pero solamente en singularidad y en limitación; el no permitir que a la esencia absoluta le corresponda ni le sea atribuido nada semejante es en lo que consiste el modo de vida pleno de intelección, que sabe colocar en su lugar a sí misma y a su riqueza de finitud y tratar como se debe a lo absoluto.

Frente a esta esencia vacía está, como *segundo momento* de la verdad positiva de la Ilustración la *singularidad* en general, la singularidad excluida de una esencia absoluta, la de la conciencia y de todo ser, como *absoluto ser en y para sí*. La conciencia, que en su primerísima realidad es *certeza sensible y su oposición* retorna a ellas desde el camino total de su experiencia y vuelve a ser un saber de lo *puramente negativo de sí misma* o de las *cosas sensibles*, es decir, de las cosas *que son* y que se enfrentan como indiferentes a su *ser para sí*. Pero, aquí, no es conciencia natural *inmediata*, sino que ella *ha devenido* tal ella misma. Abandonada primeramente a todo el embrollo en el cual se veía precipitada por su despliegue, es retrotraída ahora por la pura intelección a su primera figura, ha *experimentado* ésta como *resultado*. *Fundada* en la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y por tanto de todo más allá de la certeza sensible, esta certeza sensible no es ya suposición, sino que es más bien la verdad absoluta. Esta nulidad de todo lo que va más allá de la certeza sensible sólo es, ciertamente, una prueba negativa de esta verdad; pero no es capaz de ninguna otra, pues la verdad

positiva de la certeza sensible en ella misma es precisamente el ser para sí no mediado del concepto mismo como objeto, y, ciertamente, en la forma del ser otro, en la que es *sencillamente cierto* para toda conciencia que ella *es*, que hay *otras cosas reales* fuera de ella y que ella misma es, en su ser *natural*, así como estas cosas, *en y para sí* o *absoluta*.

Por último, *el tercer momento de la verdad de la Ilustración* es el comportamiento de las esencias singulares ante la esencia absoluta, la relación entre los dos primeros momentos. La intelección como pura intelección de lo *igual* o lo *ilimitado sobrepasa* también lo *desigual*, es decir, la realidad finita, o se sobrepasa a sí misma como mero ser otro. Tiene como más allá de este ser otro *el vacío*, con el que se relaciona, por tanto, la realidad sensible. En la determinación de este *comportamiento* no entran los dos lados como *contenido*, pues uno de ellos es el vacío y un contenido sólo existe, por tanto, mediante el otro, mediante la realidad sensible. Pero la *forma* de la relación, a cuya determinación contribuye el lado del *en sí*, puede introducirse como se quiera; pues la forma es lo *en sí negativo* y. por ello, lo contrapuesto a sí; el ser es tanto como la nada; tanto el *en sí* como lo *contrario*; o, lo que es lo mismo, la relación entre la *realidad* y el *en sí* como el *más allá* es tanto un *negar* como un *poner* ésta. Por tanto, la realidad finita puede ser tomada propiamente como se requiera. Por consiguiente, lo sensible es referido ahora *positivamente* a lo absoluto como al *en sí*, y la realidad sensible es ella misma *en sí*; lo absoluto la hace, la sostiene y se cuida de ella. Y, a su vez, la realidad sensible es referida a ello como a lo contrario, como a su *no ser*; en este comportamiento, la realidad sensible no es en sí, sino solamente *para un otro*. Si en la figura precedente de la conciencia los *conceptos* de la oposición se determinaban como lo *bueno* y lo *malo*, para la pura intelección devienen, por el contrario, las más puras abstracciones del ser *en sí* y del ser *para otro*.

[γ) *La utilidad, como concepto fundamental de la Ilustración*]

Pero ambos modos de considerar la relación entre lo finito y el en sí, tanto la positiva como la negativa, son, de hecho, igualmente necesarios, y todo es, por consiguiente, tanto *en sí* como *para un otro*, es decir, todo es *útil*. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es *para ellos*: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza a lo otro a su vez. De donde se desprende para el hombre, como la cosa *consciente* de esta relación, su esencia y su posición. El hombre, tal como

es de un modo inmediato, como conciencia natural *en sí*, es *bueno*; como *singular es absoluto* y otro es *para él*; y, como para él en tanto que animal consciente de sí los momentos tienen la significación de la universalidad, *todo* es para su placer y su delectación, y el hombre, tal como ha salido de las manos de Dios, marcha por el mundo como por un jardín plantado para él. Pero debe también necesariamente haber cosechado los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal; y esto le da una ventaja que lo distingue de todo lo demás, pues, de manera casual, su naturaleza en sí buena se halla constituida *también* de tal modo, que el exceso de deleite la daña; o más bien su singularidad tiene *también en ella su más allá*, puede ir más allá de sí misma y destruirse. En contraste con ello, la razón es para él un medio útil para limitar convenientemente este ir más allá, o más bien para conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado; pues ésta es la fuerza de la conciencia. El goce de la esencia consciente en sí *universal* debe ser él mismo, en cuanto a la multiplicidad y la duración, no algo determinado, sino universal; la medida tiene, por tanto, la determinación de impedir que el placer se vea interrumpido en su multiplicidad y en su duración; es decir, la determinación de la medida es lo no medido. Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagre a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.

Las cosas son útiles entre sí de muy diversos modos; pero todas poseen esta mutua utilidad gracias a su esencia, que consiste, en efecto, en ser referidas a lo absoluto de un doble modo —el modo positivo, consistente en ser con ello *en y para sí* mismas, y el negativo en ser con ello *para otras*. La *relación* con la esencia absoluta o la religión es, por tanto, de todas las utilidades, la utilidad suprema; pues es la *utilidad pura* misma, es este subsistir de todas las cosas o su *ser en y para sí*, y la caída de todas las cosas, o su *ser para otro*.

Ciertamente que para la fe este resultado positivo de la Ilustración es una abominación tan grande como su actitud negativa con respecto a ella. Esta *intelección* en la esencia absoluta, que no ve en ella más que eso, la *esencia absoluta*, *l'être suprême* o *el vacío* —esta intención para la que todo en su ser allí inmediato es *en sí* lo bueno y para la que, por último, la *relación* entre el ser singular consciente y la esencia absoluta, *la religión*, expresa exhaustivamente el concepto

de la utilidad, es para la fe sencillamente *detestable*. Esta *sabiduría* propia de la Ilustración se le manifiesta necesariamente como la *banalidad* misma y como la *confesión* de la banalidad; porque consiste en no saber nada de la esencia absoluta o, lo que es lo mismo, en saber de ella esta verdad completamente banal de que sólo es precisamente la *esencia absoluta* y en el saber, por el contrario, solamente de la finitud, y ciertamente de ella como lo verdadero sabiendo este saber de la misma como lo verdadero y lo supremo.

[3. *El derecho de la Ilustración*]

La fe tiene el derecho divino, el derecho de la absoluta *igualdad consigo misma* o del pensamiento puro frente a la Ilustración y experimenta una total injusticia por parte de ésta; pues la Ilustración la tergiversa en todos sus momentos, convirtiéndolos en algo distinto de lo que en ella son. En cambio, la Ilustración sólo tiene frente a la fe y como su verdad el derecho humano; pues la injusticia que comete es el derecho de la *desigualdad* y consiste en invertir y cambiar un derecho que pertenece a la naturaleza de la *autoconciencia* por oposición a la esencia simple o al *pensamiento*. Pero, en tanto que su derecho es el derecho de la autoconciencia, la Ilustración no sólo mantendrá *también* su derecho, de tal modo que se enfrentarán entre sí dos derechos iguales del espíritu, sin que ninguno de los dos pueda dar satisfacción al otro, sino que ella, la Ilustración, afirmará el derecho absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, que no solamente es *para sí*, sino que, además, invade el terreno de su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle su derecho.

[α) *El automovimiento del pensamiento*]

En efecto, la Ilustración no se comporta hacia la conciencia creyente con principios propios, sino con principios que esta misma lleva en ella. Se limita a aglutinar los *propios pensamientos* de ésta, que en ella se hallan dispersos y carentes de conciencia; no hace más que recordar a propósito de *uno* de sus modos los *otros* que ella lleva *también*, pero olvidando siempre el uno por el otro. Se revela frente a la fe creyente como pura intelección precisamente porque ante un momento *determinado* ve el todo y, por tanto, aporta lo *contrapuesto* en relación con aquel momento e, invirtiendo lo uno en lo otro, produce la esencia negativa de ambos pensamientos, el *concepto*. Por eso se manifiesta ante la fe como tergiversación y mentira, porque

pone de manifiesto el *ser otro* de sus momentos; le parece, por tanto, que hace de ellos de modo inmediato algo otro de lo que son en su singularidad; pero este *otro* es igualmente esencial y se halla presente en verdad en la conciencia creyente, sólo que ésta no piensa en ello, sino que lo tiene en otro lugar cualquiera; por eso no es algo ajeno a ella ni puede ser negado por ella.

Pero la misma Ilustración, que recuerda a la fe lo contrapuesto a sus momentos separados, se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma. Se comporta de manera puramente *negativa* hacia la fe, por cuanto que excluye su contenido de su pureza y lo toma por lo *negativo* de ella misma. Por tanto, no se reconoce a sí misma en este negativo, en el contenido de la fe, ni asocia, por ello mismo, los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel en contra del cual lo aduce. Al no reconocer que lo que condena en la fe es de modo inmediato su propio pensamiento, ella misma es en la contraposición de ambos momentos, de los cuales solamente reconoce uno, que es siempre el contrapuesto a la fe, separando de él el otro, exactamente lo mismo que hace la fe. No hace brotar, por tanto, la unidad de ambos como unidad de los mismos, es decir, el concepto, sino que éste *nace* para sí ante la Ilustración o lo encuentra solamente como algo *dado*. Pues, en sí, la Ilustración es cabalmente la realización de la pura intelección, por el hecho de que ella, cuya esencia es el concepto, deviene primeramente ella misma como un absoluto *otro* y se niega, pues la oposición del concepto es la oposición absoluta, y desde este ser otro torna a sí misma o a su concepto. Pero la Ilustración *es* solamente este movimiento, es la actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega a sí misma como objeto, toma a éste por un *otro* y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente. Por tanto, frente a la fe, la intelección es la *potencia* del concepto en tanto que es el movimiento y la relación entre los momentos desglosados en su conciencia, relación en la que se revela la contradicción entre ellos. En esto radica el *derecho* absoluto de la violencia que la pura intelección ejerce sobre la fe; pero la *realidad* a la que lleva esta violencia consiste precisamente en que la conciencia creyente es ella misma el concepto y ella misma reconoce, por tanto, lo contrapuesto, que la intelección le aporta. Mantiene, por consiguiente, su derecho frente a la conciencia creyente porque hace valer en esta conciencia lo que es necesario para ella misma y lo que ella misma tiene ya.

[β) *La crítica de las posiciones de la fe*]

Primeramente, la Ilustración afirma que el momento del concepto es un *obrar de la conciencia;* afirma en *contra* de la fe que la esencia absoluta de ésta es esencia de *su* conciencia como de un sí mismo o que es *producida* por la conciencia. Para la conciencia creyente su esencia absoluta, del mismo modo que es un *en sí* no es tampoco, al mismo tiempo, como una cosa extraña que *estaría* en ella no se sabe cómo ni de dónde; sino que su confianza consiste precisamente en el *encontrarse* allí como *esta* conciencia personal, y su obediencia y su culto consisten en producirla como *su* esencia absoluta por medio de su *obrar.* Es esto sólo lo que propiamente recuerda la Ilustración a la fe, cuando ésta expresa puramente el *en sí* de la esencia absoluta *más allá* del *obrar* de la conciencia. Pero, en tanto que la Ilustración, aunque sin aglutinar sus propios pensamientos, aporta a la unilateralidad de la fe el momento contrapuesto del *obrar* de ésta frente al *ser,* único en lo que la fe piensa aquí, lo que hace con ello es aislar el momento puro del *obrar* y del *en sí* de la fe expresa que es *solamente* un *producto* de la conciencia. Pero el obrar aislado, contrapuesto al *en sí,* es un obrar contingente y, en tanto que obrar representativo, una creación de ficciones —de representaciones que no son *en sí;* y es así como la Ilustración considera el contenido de la fe. Pero, a la inversa, la pura intelección dice, asimismo, lo contrario. Al afirmar el momento del *ser otro* que lleva en *él* el concepto, expresa la esencia de la fe como una esencia que para *nada interesa* a la conciencia, que está *más allá* de ella y le es extraña y desconocida. Y lo mismo hace la fe, por cuanto de una parte confía en la esencia y tiene en ella la *certeza de sí misma,* mientras que, de otra parte, es inescrutable en sus caminos e inalcanzable en su ser.

Además, la Ilustración afirma contra la conciencia creyente un derecho, derecho que esta misma concede, cuando considera el objeto de su adoración como piedra o madera o como cualquier otra determinabilidad antropomórfica finita. En efecto, como la conciencia creyente es la conciencia desdoblada de tener un *más allá* de la *realidad* y un puro *más acá* de aquel *más allá, también* en ella se da, de hecho, este punto de vista de la cosa sensible según el cual la cosa *vale en y para sí;* pero la conciencia creyente no reúne estos dos pensamientos *de lo que es en y para sí* y que es para ella, de una parte, la *pura esencia* y, de otra, una vulgar *cosa sensible.* Incluso su conciencia pura se halla afectada por este último modo de ver; pues las diferencias de su reino suprasensible son, por carecer del concepto, una serie de *figuras* independientes y su movimiento un *acaecer,*

es decir, son solamente en la *representación* y tienen en ellas el modo del ser sensible. La Ilustración aísla, a su vez, la *realidad*, como una esencia abandonada por el espíritu, la determinabilidad como una inconmovible finitud que no sería, a su vez, un *momento* en el movimiento espiritual de la esencia, no una nada, ni tampoco un algo *que es* en y para sí, sino algo llamado a desaparecer.

Es claro que lo mismo ocurre también con el *fundamento* del *saber*. La misma conciencia creyente reconoce un *saber* contingente, pues guarda un comportamiento con las contingencias, y la esencia absoluta misma es para ella en la forma de una realidad común representada; con ello, la conciencia creyente es *también* una certeza que no tiene la verdad en ella misma y confiesa ser una tal conciencia no esencial más acá del espíritu que se cerciora de sí mismo y se confirma. Pero olvida este momento en su saber espiritual inmediato de la esencia absoluta. Ahora bien, la Ilustración, que le recuerda esto, *sólo* piensa, a su vez, en el saber contingente y olvida al otro —piensa solamente en la mediación que se establece a través de un tercero *extraño* y no en aquella en que lo inmediato es el sí mismo el tercero a través del cual es mediado con lo otro, es decir, *consigo mismo*.

Finalmente, en su punto de vista acerca del *obrar* de la fe, la Ilustración encuentra que es injusto y no corresponde al fin el rechazar el goce y la posesión. En cuanto a la injusticia, la conciencia creyente coincide con ella en que esta misma reconoce esta realidad consistente en poseer, conservar y disfrutar propiedades; en la afirmación de la propiedad, se comporta de un modo tanto más aislado y tenaz y se entrega a su goce de un modo tanto más tosco cuanto que su conducta religiosa —*renuncia* a la posesión y al placer— cae más allá de esta realidad y le rescatan la libertad en lo que a este lado se refiere. Este culto del sacrificio del impulso natural y del goce no tiene de hecho, por esta oposición, verdad alguna; la conservación tiene lugar *junto* al sacrificio; éste es solamente un *símbolo* que sólo lleva a cabo el sacrificio real en una pequeña parte y que, por tanto, se limita a *representárselo*.

Por lo que se refiere a la *conformidad* al fin, la Ilustración considera torpe el rechazar *un* bien para saberse y demostrarse liberado *del* bien, considera torpe renunciar a *un* goce para saberse y demostrarse liberado *del* goce. La conciencia creyente misma capta el obrar absoluto como un obrar *universal;* no sólo el proceder de su esencia absoluta como de su objeto es para ella algo universal, sino que también la conciencia singular debe demostrarse liberada total y universalmente de su esencia sensible. Pero el rechazar un bien *singular*

o el renunciar a un goce *singular* no es esta acción *universal*; y, puesto que en la acción el *fin*, que es lo universal, y la *ejecución*, que es lo singular, deben hallarse esencialmente ante la conciencia en su incongruencia, la acción se muestra como un obrar en que no participa para nada la conciencia y, por tanto, este obrar se revela como demasiado *ingenuo* para ser una acción; es demasiado simplista ayunar para demostrarse liberados del placer de la comida —demasiado simplista apartar del cuerpo, como Orígenes, otros placeres, para demostrar que se ha acabado con ellos. La acción misma se revela como un obrar *externo* y *singular*; pero la apetencia se halla interiormente *arraigada* y es un *universal*; su placer no desaparece ni con el instrumento ni por la abstención singular.

Pero, por su parte, la Ilustración aísla aquí lo *interior*, lo *irreal*, frente a la realidad, así como frente a la interioridad de la fe , en su intuición y en su devoción retenía firmemente la exterioridad de la coseidad. La Ilustración pone lo esencial en la *intención*, en el *pensamiento*, ahorrándose con ello el consumar realmente la liberación de los fines naturales; por el contrario, esta interioridad misma es lo formal, que encuentra su cumplimiento en los impulsos naturales, los cuales son precisamente justificados por el hecho de [ser] interiores, por pertenecer al *ser universal*, a la naturaleza.

[γ) *La fe vacía de contenido*]

La Ilustración ejerce también una violencia irresistible sobre la fe porque en su misma conciencia se encuentran los momentos que aquélla hace valer. Considerando más de cerca el efecto de esta fuerza, su comportamiento con respecto a la fe parece *desgarrar* la *hermosa* unidad de la *confianza* y de la *certeza* inmediata, manchar su conciencia *espiritual* con bajos pensamientos de la realidad *sensible*, perturbar su ánimo *aquietado* y *seguro* en su sumisión con la *vanidad* del entendimiento y de la propia voluntad y consumación. Pero, de hecho, la Ilustración conduce más bien a la superación de una *separación carente de pensamiento* o más bien *carente de concepto* que se da en la fe. La conciencia creyente emplea dos medidas y dos pesas, tiene dos clases de ojos y de oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, todas las representaciones son para ella dobles, pero sin confrontar este doble sentido. Dicho de otro modo, la fe vive en dos clases de percepciones: una, la percepción de la conciencia *durmiente*, puramente en pensamientos carentes de concepto, otra la de la conciencia *despierta*, que vive puramente en la realidad sensible, y en cada una de estas clases de percepciones adopta un tenor

de vida distinto. La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto ante aquél esta finitud de que la fe no puede renegar, porque es autoconciencia y, por tanto, la unidad a que pertenecen ambos tipos de representaciones y en la que no se bifurcan, pues pertenecen al mismo *sí mismo simple* inseparable al que ha pasado la fe.

La fe ha perdido, con ello, el contenido que llenaba su elemento y cae en un sordo tejer del espíritu en él mismo. Ha sido expulsada de su reino, o este reino ha sido saqueado, puesto que la conciencia despierta en sí ha arrebatado toda diferencia y toda expansión dentro de aquél, reivindicando todas sus partes y restituyéndolas a la tierra como propiedad suya. Pero no por ello queda satisfecha, pues esta iluminación sólo hace nacer en todo caso la esencia singular y la finitud abandonada por él. Por cuanto que la fe carece de contenido y no puede permanecer en este vacío o por cuanto que, más allá de lo finito, que es el contenido único, encuentra solamente el vacío, la fe es un *puro anhelo*, su verdad un más allá vacío, al que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, porque todo se ha tornado otro. De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible; sólo que *la segunda* es la Ilustración *satisfecha* y la primera, la *fe*, la Ilustración *insatisfecha*. Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la Ilustración si puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu oscuro que deplora la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo. La misma Ilustración lleva en sí esta mácula del anhelo insatisfecho, como *puro objeto* en su *vacía* esencia absoluta —como *obrar* y *movimiento* en el *sobrepasar* su esencia singular para ir hacia el más allá no cumplido—, como *objeto cumplido* en la *carencia de sí mismo* de lo útil. Pero superará esta mácula; considerando más de cerca el resultado positivo que es la verdad de la Ilustración, se demostrará que dicha mácula se halla ya en sí superada aquí.

b. La verdad de la Ilustración

Por tanto, el oscuro tejer del espíritu que ya no diferencia nada en sí ha pasado en sí mismo más allá de la conciencia, la cual, por el contrario, ha devenido clara ante sí misma. El primer momento de esta claridad es determinado en su necesidad y condición por el hecho de que se ha realizado la pura penetración intelectiva, es decir, la que es *en sí* concepto; y hace esto al poner en ella el ser otro o la determinabilidad. De este modo, es ella pura intelección negati-

va, es decir, la negación del concepto; ésta es asimismo pura; y se convierte con ello en la *pura cosa*, en la esencia absoluta que, fuera de esto, no tiene ninguna otra determinación. Determinado esto más de cerca, la intelección es, como concepto absoluto, un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o conceptos puros que ya no se sostienen a sí mismos, sino que sólo tienen punto de apoyo y diferenciación mediante *la totalidad del movimiento*. Este diferenciar lo no diferente consiste precisamente en que el concepto absoluto se convierte él mismo en su *objeto* y se pone frente a aquel *movimiento* como la *esencia*. Este carece, así, del lado en el que las abstracciones o las diferencias *se mantienen separadas* unas de otras y deviene, por tanto, el *puro pensamiento* como *pura cosa*. Es esto precisamente aquel oscuro y no consciente tejer del espíritu en él mismo al que la fe descendía al perder su contenido diferenciado —y es, al mismo tiempo, aquel *movimiento* de la pura autoconciencia para el cual ésta debe ser el más allá absolutamente extraño. Pues, por cuanto que esta pura autoconciencia es el movimiento en puros conceptos, en diferencias que no lo son, cae de hecho en el tejer inconsciente, es decir, en el puro *sentir* o en la pura *coseidad*. Pero el concepto extrañado de sí mismo —pues se mantiene todavía aquí en la fase de este extrañamiento— no reconoce esta *esencia igual* de ambos lados, del movimiento de la autoconciencia y de su esencia absoluta —no reconoce la *esencia igual* de los mismos, que es, de hecho, su sustancia y su subsistencia. Y, al no reconocer esta unidad, la esencia sólo vale, para él, en la forma del más allá objetivo, y la conciencia diferenciadora, que de este modo tiene el ser en sí fuera de ella, vale solamente, para el concepto, como una conciencia finita.

Acerca de aquella esencia absoluta, la Ilustración entra consigo misma en el conflicto que tenía antes con la fe, y se divide en dos partidos. Uno de ellos se acredita como *vencedor* simplemente por el hecho de que se escinde en dos; pues con ello muestra poseer en él mismo el principio que había combatido, superando de este modo la unilateralidad en que anteriormente se presentaba. El interés que se dividía entre él y el otro cae ahora totalmente en él y olvida al otro partido, ya que encuentra en él mismo la oposición que lo ocupaba. Pero, al mismo tiempo, la oposición se ha elevado al elemento superior y victorioso en que se presenta ya como purificada. De tal modo que la discordia nacida en un partido y que parece una desgracia, demuestra más bien su fortuna.

[1. *El puro pensamiento y la pura materia*]

La esencia pura misma no tiene en ella diferencia alguna, por lo que la diferencia la aborda de tal modo que para la conciencia se revelan dos puras esencias de este tipo o una conciencia doble de dicha esencia. La pura esencia absoluta sólo es en el puro pensamiento o, mejor dicho, es el puro pensamiento mismo; por tanto, es simplemente *más allá* de lo finito, de la autoconciencia, y solamente la esencia negativa. Pero, de este modo, es precisamente el *ser*, lo negativo de la autoconciencia. Y como *negativo* de la autoconciencia, es *también* referido a ella; es el *ser exterior* que, referido a la autoconciencia, dentro de la cual se dan las diferencias y las determinaciones, cobra en él las diferencias de ser gustado, visto, etc.; y la relación es la certeza *sensible* y la percepción.

Si se parte de este *ser sensible* al que necesariamente pasa aquel más allá negativo, pero abstrayéndose de estos modos determinados de la relación de la conciencia, lo que queda es la pura *materia* como el oscuro tejer y moverse en sí mismo. Es esencial, aquí, considerar que la *pura materia sólo* es lo que *resta* si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc.; lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción*; y así se da aquí la *pura esencia del pensamiento* o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados.

Una Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía —la otra lo llama *materia*. Si se las diferenciara como *naturaleza* y espíritu o *Dios*, al tejer inconsciente en sí mismo, para ser naturaleza, le faltaría la riqueza de la vida desplegada y al espíritu o a Dios la conciencia que se diferencia en sí misma. Ambas cosas son, como hemos visto, sencillamente el mismo concepto; la diferencia no reside en la cosa, sino pura y simplemente en los distintos puntos de partida en ambas formaciones y en que cada una de las dos se detiene, en el movimiento del pensar, al llegar a su punto propio. Si fuesen más allá, coincidirían y reconocerían como lo mismo lo que la una considera como una abominación y la otra como una locura. Pues para una la esencia absoluta es en su pensamiento puro o de un modo inmediato para la conciencia pura, fuera de la conciencia finita, el más allá *negativo* de la misma. Si reflexionase acerca de que, de una parte, aquella inmediatez simple del pensamiento no es otra cosa que el *puro ser* y, de otra parte, de que lo

que para la conciencia es *negativo* se relaciona al mismo tiempo con ello, de que en el juicio negativo el "*es*" (la cópula) reúne a los dos términos separados —resultaría la relación de este más allá con la conciencia en la determinación de un algo *que es externo*, y, por tanto, como lo mismo que es llamado *pura materia*; y el momento faltante de lo *presente* se recuperaría. La otra Ilustración parte del ser sensible, hace luego *abstracción* de la relación sensible del gustar, el ver, etc., y hace de ello el puro *en sí*, la *materia absoluta*, un algo no sentido ni gustado; y este ser es de este modo lo simple carente de predicados, la esencia de la *conciencia pura*; es el puro concepto como algo que es *en sí* o el *puro pensamiento en sí mismo*. Esta intelección no da en su conciencia el paso contrapuesto de lo *que es*, que *es puramente*, a lo pensado, que es lo mismo que el *puro* ser, o de lo puramente positivo o lo puramente negativo; y, sin embargo, lo positivo es *puramente* mediante la negación, y el *puro negativo*, en tanto que puro, es en sí mismo igual a sí y es, precisamente por ello, positivo. O bien ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser* y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*.

[2. *El mundo de la utilidad*]

La esencia tiene aquí en ella, ante todo, la *escisión*, de tal modo que pertenece a dos tipos distintos de consideraciones; de una parte, la esencia debe tener en ella misma la diferencia y, de otra parte, precisamente por ello, se reúnen aquí los dos modos de considerar; en efecto, los momentos abstractos del puro ser y de lo negativo, por medio de los cuales se diferencian los dos tipos de consideraciones, se unifican luego en su objeto. El universal común a ambas es la abstracción del puro temblor en sí mismo o del puro pensarse a sí mismo. Este simple movimiento de rotación alrededor del eje tiene necesariamente que desdoblarse, ya que es movimiento solamente en tanto que diferencia sus momentos. Esta diferenciación de los momentos deja tras sí la cáscara vacía del puro *ser*, que no es ya en sí mismo ningún pensamiento real, ninguna vida, pues es, en tanto que diferencia, todo contenido. Pero la que se pone *fuera* de aquella *unidad* es, con ello, el cambio de los momentos que *no retorna a sí*, del

ser *en sí*, del ser *para otro* y del ser *para sí* —es la realidad tal y como es objeto para la conciencia real de la pura intelección —es la *utilidad*.

Por muy mala que la utilidad pueda parecerle a la fe o a la sensibilidad, o también a la abstracción que, llamándose especulación, fija el *en sí*, es en ella, sin embargo, donde la pura intelección consuma su realización y es ella misma su *objeto*, del cual ahora ya no reniega y que no tiene tampoco para ella el valor de lo vacío o del puro más allá. Pues la pura intelección es, como veíamos, el concepto mismo que es o la pura personalidad igual a sí misma, la cual se diferencia en sí de tal modo, que todo lo diferenciado es, a su vez, puro concepto, es decir, inmediatamente no diferenciado; es simple pura autoconciencia, que es en una unidad inmediata tanto *para sí* como *en sí*. Su *ser en sí* no es, por tanto, *ser* permanente, sino que deja inmediatamente de ser algo, en su diferencia; pero un tal ser que no tiene de modo inmediato consistencia alguna no es *en sí*, sino que es esencialmente *para un otro*, que es la potencia que lo absorbe. Pero este segundo momento contrapuesto al primero, al ser *en sí*, desaparece de un modo tan inmediato como el primero; o como *ser solamente para otro* es más bien el *tender a desaparecer* mismo, y lo que se *pone* es el *ser retornado*, el *ser para sí*. Pero este simple ser para sí es más bien, como la igualdad consigo mismo, *un ser* o es, con ello, *para un otro*. Esta naturaleza de la pura intelección en el *despliegue de sus momentos* o la pura intelección como *objeto* expresa lo útil. Esto es un *en sí* subsistente o cosa, y este ser en sí *es*, al mismo tiempo, solamente momento puro; es, por tanto, absolutamente *para un otro*; pero sólo es para un otro en la medida en que es en sí; estos momentos contrapuestos han retornado a la unidad inseparable del ser para sí. Ahora bien, si lo útil expresa, indudablemente, el concepto de la pura intelección, no es, sin embargo, la intelección como tal, sino la intelección en tanto que *representación* o como *objeto* de ella; lo útil es solamente el cambio incesante de aquellos momentos, uno de los cuales es, ciertamente, el mismo ser retornado a sí mismo, pero sólo como *ser para sí*, es decir, como un momento abstracto que se pone de lado con respecto a los otros. Lo útil mismo no es la esencia negativa de tener en sí estos momentos en su contraposición *inseparados* al mismo tiempo en *uno* y *el mismo respecto* o como un *pensamiento*, tal y como son en tanto que pura intelección; el momento del *ser para sí* es, evidentemente, en lo útil, pero no de modo que *se sobreponga* a los otros momentos —al *en sí* y al *ser para otro*—, siendo así el *sí mismo*. La pura intelección tiene, pues, en lo útil como objeto su propio concepto en sus momentos *puros*; es la

conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía su concepción, no ha llegado todavía a la *unidad* del *ser* y del *concepto* mismo. Puesto que para la intelección lo útil mantiene todavía la forma de un objeto, dicha penetración tiene, ciertamente, un mundo que ya no es en y para sí, pero, a pesar de todo, un *mundo* que se diferencia de sí. Sin embargo, cuando las oposiciones llegan a la cúspide del concepto la fase inmediata será aquella en que se vengan a tierra y en la que la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar.

[3. *La certeza de sí*]

Considerado el objeto alcanzado en relación con toda esta esfera, resultará que el mundo real de la cultura se resume en la *vanidad* de la autoconciencia —en el *ser para sí* que tiene todavía por contenido la confusión de aquel mundo, y *es* todavía el concepto *singular*, y aún no el concepto para sí *universal*. Pero este concepto retornado a sí mismo es la *pura intelección* —la pura conciencia como el puro *sí mismo* o la negatividad, del mismo modo que la fe es precisamente lo mismo que el *puro pensamiento* o la positividad. La fe tiene en aquel sí mismo el momento que la perfecciona —pero, pereciendo con este perfeccionarse, es en la pura intelección donde vemos ahora los dos momentos, como la esencia absoluta puramente *pensada* o negativa y como materia que *es lo que es* positivo. A este perfeccionarse le falta todavía aquella *realidad* de la conciencia que pertenece a la *vana* conciencia —el mundo partiendo del cual el pensamiento se elevaba a sí mismo. Esto que falta se alcanza en la utilidad en tanto que la pura intelección alcanzaba en ello la objetividad positiva; la utilidad es, de este modo, conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real. El primer mundo del espíritu es el reino desplegado de su existencia dispersa y de la *certeza* singularizada de sí mismo; del mismo modo que la naturaleza dispersa su vida en figuras infinitamente diversas, sin que se dé el *género* de ellas. El segundo mundo contiene el *género* y es el reino del *ser en sí* o de la *verdad*, contrapuesto a aquella certeza. Pero el tercero, lo *útil*, es la *verdad*, que es también la *certeza* de sí mismo. Al reino de la verdad de la *fe* le falta el principio de la *realidad* o de la certeza de sí mismo como de este *singular*. Pero a la realidad o a la certeza de sí mismo como de este singular le falta el *en sí*. En el objeto de la pura intelección se conjugan ambos mundos. Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí

mismo, su disfrute (su *ser para* sí); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*); es, por tanto, ella misma, *verdadero saber*, y la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su *pura conciencia*, en este comportamiento, en el que, por tanto, se conjugan tanto la *verdad* como la presencia y la *realidad*. Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella.

III. LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL TERROR

[1. *La libertad absoluta*]

La conciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero éste es, de una parte, todavía *objeto* y, de otra parte, y precisamente por ello, todavía *fin*, en posesión del cual no se encuentra todavía la conciencia de un modo inmediato. La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su *realidad* inmediata y única. Es lo mismo que antes se manifestaba así: que el *ser para sí* no se mostraba aún como la sustancia de los demás momentos, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que el sí mismo de la conciencia y ésta se hallaría, así, en posesión de ello. Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*.

De hecho, ya sólo se da, en efecto, una apariencia vacía de objetividad, que separa la autoconciencia de la posesión. Pues, de una parte, toda subsistencia y toda validez de los miembros determinados de la organización del mundo real y del mundo de la fe pueden retrotraerse, en general, a esta determinación simple como a su fundamento y su espíritu; pero, de otra parte, esta determinación simple no tiene ya de por sí nada propio, sino que es más bien pura metafísica, puro concepto o saber de la autoconciencia. En efecto, del *ser en y para sí* de lo útil como objeto la conciencia conoce que *su ser en sí* es esencialmente *ser para otro*; el *ser en sí* como lo *carente del sí mismo* es en verdad lo pasivo o lo que es para otro sí mismo. Pero el objeto es para la conciencia en esta forma abstracta del *puro ser en sí*, pues es pura *intelección*, cuyas diferencias son en la pura forma de los conceptos. Pero el *ser para sí* al que retorna el ser para otro, el sí mismo, no es un sí mismo diverso

del yo, un sí mismo propio de lo que se llama objeto; pues la conciencia como pura intelección no es sí mismo *singular* al que el objeto se enfrente también como sí mismo *propio*, sino que es el puro concepto, el contemplar del sí mismo en el sí mismo, el absoluto verse a *sí mismo* duplicado; la certeza de sí es el sujeto universal y su concepto consciente la esencia de toda realidad. Así, pues, si lo útil era solamente el cambio de los momentos que no retorna a su propia *unidad* y era, por tanto, todavía objeto para el saber, ahora deja de ser esto; pues el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí mismo universal, el sí mismo tanto de sí como del objeto y, como sí mismo universal la unidad retornante a sí de este movimiento.

Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de *sí misma*. Ésta es consciente de su pura personalidad y, en ello, toda realidad [*Realität*] espiritual, y toda realidad [*Realität*] es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente [*reell*] universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales. En efecto, la voluntad es en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, y, como esta verdadera voluntad real debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de *cada uno*.

Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia. En efecto, siendo en verdad la conciencia el único elemento en que tienen su sustancia las esencias o las potencias espirituales, se ha derrumbado todo su sistema organizado y mantenido mediante la división en masas, tan pronto como la conciencia individual ha captado el objeto de tal modo que no tiene otra esencia que la misma autoconciencia o que es absolutamente el concepto. Lo que hacía del concepto un *objeto* que era su diferenciación en masas *subsistentes* particulares; pero, al convertirse el objeto en concepto, ya no subsiste nada en él; la negatividad ha penetrado todos sus momentos. Entra en la existencia de modo que cada conciencia singular se eleva de la esfera que le había sido asignada y no

encuentra ya en esta masa particularizada su esencia y su obra, sino que capta su sí mismo como el *concepto* de la voluntad, capta todas las masas como esencias de esta voluntad y sólo puede realizarse en un trabajo que es trabajo total. En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal.

El objeto y la *diferencia* han perdido aquí la significación de la *utilidad*, el predicado de todo ser real [*reales*]; la conciencia no inicia su movimiento en el objeto como en *un algo extraño* del que retorne a sí misma, sino que el objeto es para él la conciencia misma; la oposición consiste, pues, únicamente en la diferencia entre la conciencia *singular* y la conciencia *universal;* pero la conciencia singular es ella misma, de un modo inmediato, lo que tenía solamente *la apariencia* de la oposición, es conciencia y voluntad universal. El *más allá* de esta su realidad flota sobre el cadáver de la independencia desaparecida del ser real [*reales*] o creído por la fe solamente como la emanación de un insípido gas, del vacío *Etre suprème* [Ser supremo].

Después de superadas las masas espirituales distintas y la vida limitada de los individuos y sus dos mundos, sólo se halla presente, por tanto, en sí mismo, el movimiento de la autoconciencia universal, como una acción mutua de ella en la forma de la *universalidad* y de la conciencia *personal;* la voluntad universal entra *en sí misma* y es *voluntad singular*, a la que se enfrentan la ley y la obra universales. Pero esta conciencia *singular* es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal; ella es consciente de que su objeto es ley dada por ella y obra llevada a cabo por ella; pasando a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado.

Este movimiento es, así, la acción mutua de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad *consciente* ni a hechos y obras de la libertad *volitiva*. La obra a que podría arribar la libertad que se da *conciencia* consistiría en que, como sustancia *universal*, se hiciera *objeto* y *ser permanente*. Este ser otro sería la diferencia en la libertad, con arreglo a la cual se dividiría en masas espirituales subsistentes y en los miembros de po-

deres diversos; en parte, en que estas masas fuesen las *cosas del pensamiento* de un poder legislativo, judicial y ejecutivo separado, pero, en parte, las *esencias reales* [*reale*] que se desprenderían como resultado en el mundo real [*reales*] de la cultura; en que fuesen, considerando más de cerca el contenido del obrar universal, las masas particularizadas del trabajo, que ulteriormente se distinguirán como los *estamentos más especiales*. La libertad universal, que de este modo se disociaría en sus miembros y se convertiría precisamente con ello en sustancia *que es*, quedaría así libre de la individualidad singular y distribuiría la *muchedumbre* de los *individuos* entre sus diversos miembros. Pero el obrar y el ser de la personalidad se encontraría, de este modo, limitado a una rama del todo, a una especie del obrar y del ser; puesta en el elemento del *ser*, adquiriría la significación de algo *determinado*; dejaría de ser una autoconciencia en verdad universal. Pero ésta no se deja arrebatar fraudulentamente su *realidad* por la *representación* de la obediencia a leyes *dadas por sí mismas* que le asignan una parte ni por su *representación* en el legislar o en el obrar universal; no se deja arrebatar así la realidad de dar *ella misma* la ley y de llevar a cabo *por sí misma*, no una obra singular, sino la obra universal; pues allí donde el sí mismo es solamente *representado e imaginario* no es *real*; donde se halla *representado por otro*, no es.

Así como en esta *obra universal* de la libertad absoluta como sustancia existente no se encuentra la autoconciencia singular, no se encuentra tampoco en los *hechos* ni en los actos *individuales* propiamente dichos de su voluntad. Para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad universal sólo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno. Pero, con ello, quedan excluidos de la *totalidad* de este acto *todos los otros singulares* y sólo tienen en ella una participación limitada, por donde el acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*. Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer.

[2. *El terror*]

Pero la suprema realidad y la realidad más contrapuesta a la libertad universal, o más bien el único objeto que todavía deviene para ella, es la libertad y la singularidad de la misma autoconciencia real. Pues aquella universalidad que no se deja arribar a la realidad [*Realität*] de la estructuración orgánica y que tiene como fin el mante-

nerse en la continuidad indivisa se diferencia en sí, al mismo tiempo, porque es movimiento o conciencia en general. Y, ciertamente, por virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta y en la meticulosa puntualidad de la autoconciencia real. Una vez que ha dado cima a la cancelación de la organización real [*reale*] y subsiste ahora para sí, esto es su único objeto; un objeto que no tiene ya ningún otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior, sino que es solamente este saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre. En lo que puede ser captado es sólo su existencia *abstracta* en general. Por tanto, la relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal. La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.

En la insulsez de esta sílaba consiste la sabiduría del gobierno, el entendimiento de la voluntad universal, su realización. El gobierno no es él mismo otra cosa que el punto que se fija o la individualidad de la voluntad universal. El gobierno, una voluntad y una ejecución que parten de un punto, quiere y ejecuta al mismo tiempo una determinada ordenación y una acción determinada. Con ello, excluye de una parte a los demás individuos de su obrar y, de otra parte, se constituye con ello como un gobierno dotado de una voluntad determinada y contrapuesto de este modo a la voluntad universal; no puede, por tanto, presentarse simplemente de otro modo que como una *facción*. Lo que ocurre es que la facción *triunfante* se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción, radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable. Si la voluntad universal se atiene al obrar real del gobierno como a una transgresión perpetrada contra ella, el gobierno, en cambio, no tiene nada determinado y exterior mediante lo que se presente la culpabilidad de la voluntad contrapuesta a él; en efecto, frente al gobierno como la voluntad universal *real* está solamente la pura voluntad irreal, la *intención*. El *caer sospechoso* ocupa aquí, por tanto, el

lugar o tiene el significado y el resultado de *ser culpable*, y la reacción exterior contra esta realidad, que reside en el simple interior de la intención, consiste en la seca cancelación de este sí mismo que es, al cual, por lo demás, no se le puede suprimir más que su ser mismo.

En esta su *obra* peculiar la libertad absoluta deviene objeto de sí misma y la autoconciencia experimenta lo que esta libertad absoluta *es*. En *sí*, es precisamente esta *autoconciencia abstracta* que cancela en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia. Como esta autoconciencia abstracta, la libertad es el objeto de sí misma; el *terror* de la muerte es la intuición de esta su esencia negativa. Pero la autoconciencia absolutamente libre encuentra esta su realidad completamente distinta del concepto que ella tenía de sí misma, según el cual la voluntad universal es solamente la esencia *positiva* de la personalidad y, por tanto, ésta sólo se sabe en aquella personalidad de un modo positivo o conservada. Sino que para la autoconciencia, que, como pura intelección, separa su esencia positiva y la negativa, separa simplemente lo absoluto carente de predicado como puro *pensamiento* y como pura *materia*, el *tránsito* absoluto de lo uno a lo otro se halla presente en su realidad. La voluntad universal, como autoconciencia absolutamente *positiva* y real, se trueca, por ser esta realidad autoconsciente *elevada a puro* pensamiento o a materia *abstracta*, en la esencia *negativa* y se revela ser, asimismo, *superación del pensamiento de sí mismo* o de la autoconciencia.

[3. *El despertar de la subjetividad libre*]

Así, pues, la libertad absoluta, como pura igualdad de la voluntad universal consigo misma, lleva en sí la *negación* y, con ello, *la diferencia* en general y desarrolla ésta, de nuevo, como diferencia *real*. Pues la pura *negatividad* tiene en la voluntad universal igual a sí misma el *elemento* de la *subsistencia* o la *sustancia* en que sus momentos se realizan [*realisieren*], tiene la materia que puede emplear en su determinabilidad; y, en tanto que esta sustancia se ha mostrado como lo negativo para la conciencia singular, se constituye de nuevo, por tanto, la organización de las masas espirituales entre las que se distribuye la muchedumbre de las conciencias individuales. Estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial.

De este tumulto el espíritu se vería, por tanto, empujado de nuevo a su punto de partida, al mundo ético y real de la cultura, que no habría hecho más que refrescarse y rejuvenecerse por el temor al señor que ha penetrado de nuevo en los ánimos. El espíritu debería recorrer de nuevo este ciclo de la necesidad y repetirlo una y otra vez si el resultado fuese solamente la perfecta penetración de la autoconciencia y de la sustancia —una penetración en la que la autoconciencia, que ha experimentado la fuerza contra ella negativa de su esencia universal, no se sabría y querría encontrar como este particular, sino solamente como universal y podría también, por tanto, soportar la realidad objetiva del espíritu universal, la cual lo excluye como particular. Pero en la libertad absoluta no se establecía una acción mutua ni entre la conciencia hundida en la existencia múltiple o que se fija fines y pensamientos determinados, ni entre un mundo *exteriormente* valedero, sea el de la realidad o el del pensamiento, sino entre el mundo simplemente en la forma de la conciencia, como voluntad universal, y asimismo la autoconciencia replegada de toda existencia desplegada, de todo fin y juicio multiforme, para condensarse en el simple sí mismo. La cultura, que la autoconciencia alcanza en la acción mutua con aquella esencia, es, por tanto, la más augusta y suprema, la que consiste en ver cómo su pura y simple realidad desaparece de modo inmediato y se trueca en la nada vacía. En el mundo mismo de la cultura la autoconciencia no llega a intuir su negación o su extrañamiento en esta forma de la abstracción pura, sino que su negación es la negación cumplida, o el honor o la riqueza, que gana en vez del sí mismo del que se ha extrañado; o bien el lenguaje del espíritu y de la intelección a que llega la conciencia desgarrada; o es el cielo de la fe o lo útil de la Ilustración. Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla.

Pero, al mismo tiempo, esta negación no es en su realidad algo *extraño*; no es ni la universal *necesidad* situada en el más allá en que el mundo ético se eclipsa ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor del que se ve dependiente la conciencia desgarrada, sino que es la *voluntad universal*, que en esta su abstracción última no tiene nada positivo y que, por tanto, no puede devolver nada para el sacrificio; pero, precisamente, por ello, la voluntad universal forma una unidad sin mediación con la autoconciencia o es lo puramente positivo, por ser lo puramente

negativo; y la muerte carente de significación, la negatividad del sí mismo no cumplida, se trueca dentro del concepto interior en la positividad absoluta. Para la conciencia, la unidad inmediata de sí con la voluntad universal, su exigencia de saberse como este punto determinado en la voluntad universal, se convierte en la experiencia sencillamente contrapuesta. Lo que para ella desaparece aquí es el *ser* abstracto o la inmediatez del punto carente de sustancia, y esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma como la que ahora se sabe, en tanto que es *inmediatez superada*, en tanto que es puro saber o pura voluntad. De este modo, la conciencia sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia, pero no como la esencia *que inmediatamente es*, ni la sabe como el gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituirse como anarquía, ni se sabe como el punto medio de esta facción o de la facción opuesta a ella, sino que la *voluntad universal* es su *puro saber y querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer. No se pierde aquí *a sí misma*, pues el puro saber y querer es más bien ella, como el punto atómico de la conciencia. Es, por tanto, la acción mutua del puro saber consigo mismo; el puro *saber* como *esencia* es la voluntad universal; pero esta *esencia* es simplemente tan sólo el puro saber. La autoconciencia es, por tanto, el puro saber de la esencia como puro saber. Además, como *sí mismo singular* es solamente la forma del sujeto o del obrar real, que ella sabe como *forma*; y, asimismo, para ella, la realidad *objetiva*, el *ser*, es sencillamente forma carente de sí mismo, ya que tal realidad sería lo no sabido; sin embargo, este puro saber sabe el saber como la esencia.

La libertad absoluta ha acomodado, pues, a sí misma la oposición entre la voluntad universal y la voluntad singular; el espíritu que se ha extrañado, empujado hasta la cúspide de su oposición, en la que son todavía diferentes el puro querer y el que puramente quiere, reduce esa contraposición a una forma transparente y se encuentra él mismo en ella. Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente, en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero, en el pensamiento del cual se reconforta el espíritu, en tanto que *es* y permanece *pensamiento* y sabe como la esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*.

C. EL ESPÍRITU CIERTO DE SÍ MISMO. LA MORALIDAD

El mundo ético mostraba como su destino y su verdad el espíritu en él solamente fenecido, el *sí mismo singular*. Pero esta *persona del derecho* tiene su sustancia y su cumplimiento fuera de ella. El movimiento del mundo de la cultura y de la fe supera esta abstracción de la persona y sólo por medio del extrañamiento acabado, por medio de la suprema abstracción deviene la sustancia para el sí mismo del espíritu primero *voluntad universal* y, por último, patrimonio suyo. Aquí, pues, parece el saber, finalmente, plenamente igual a su verdad; pues su verdad es este saber mismo y ha desaparecido toda oposición entre ambos lados; y no precisamente *para nosotros* o *en sí*, sino para la misma autoconciencia. En efecto, el saber mismo se ha erigido en dueño sobre la oposición de la conciencia. Ésta descansa en la oposición entre la certeza de sí mismo y del objeto; pero ahora, el objeto es para ella misma la certeza de sí, el saber —así como la certeza de sí mismo en cuanto tal no tiene ya fines propios ni se halla ya, por tanto, en la determinabilidad, sino que es puro saber.

El saber de la autoconciencia es para ella, por tanto, la *sustancia* misma. Ésta es para la autoconciencia en una unidad inseparada, tanto *inmediata* como absolutamente *mediata*. Inmediata —como la conciencia moral sabe y cumple ella misma su deber y pertenece a éste como a su naturaleza; pero no es *carácter*, como lo es la conciencia ética, que, gracias a su inmediatez, es un espíritu determinado, sólo pertenece a una de las esencialidades éticas y tiene el lado del *no saber*. Es *mediación absoluta*, como la conciencia que se forma culturalmente y la conciencia creyente; pues es esencialmente el movimiento del sí mismo consistente en superar la abstracción del *ser allí inmediato* y de llegar a ser universal —pero ni por medio del puro extrañamiento y desgarramiento de su sí mismo y de la realidad ni por medio de la evasión. Sino que la autoconciencia se halla *presente* de modo *inmediato* en su sustancia, pues es su saber, es la pura certeza intuida de sí misma; y cabalmente *esta inmediatez* que es su propia realidad es toda realidad, pues lo inmediato es el *ser* mismo y, en tanto que la pura inmediatez clarificada por la absoluta negatividad, es puro ser, es *ser* en general o *todo* ser.

La esencia absoluta no se reduce, por tanto, a la determinación de ser la simple *esencia* del *pensamiento*, sino que es toda *realidad*, y esta realidad es solamente como saber; lo que la conciencia no supiese no tendría sentido alguno y no puede ser un poder para ella; sobre su voluntad impregnada de saber se han replegado toda

objetividad y todo mundo. La conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido.

a. LA CONCEPCIÓN MORAL DEL MUNDO

[1. *La postulada armonía entre el deber y la realidad*]

La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta; sólo se halla vinculada por él, y esta sustancia es su propia conciencia pura; el deber no puede adoptar para ella la forma de algo extraño. Pero, así encerrada en sí misma, la autoconciencia moral no se pone y se considera todavía como *conciencia*. El objeto es saber inmediato y, penetrado así puramente por el sí mismo, no es objeto. Pero, siendo esencialmente la mediación y la negatividad, la autoconciencia lleva en su concepto la relación con un *ser otro* y es conciencia. Este ser otro es, de una parte, para ella, una realidad totalmente *carente de significación*, puesto que el deber constituye su único fin y objeto esenciales. Pero, como esta conciencia se halla tan completamente encerrada en sí, se comporta con respecto a este ser otro como perfectamente libre e indiferente y la existencia es, por tanto, de otra parte, una existencia dejada completamente en libertad por la autoconciencia y que sólo se relaciona, asimismo, consigo misma; cuanto más libre se torna la autoconciencia, más libre se vuelve también el objeto negativo de su conciencia. Este objeto es, de este modo, un mundo acabado en sí como propia individualidad, un todo independiente de leyes peculiares, así como una trayectoria independiente y una realización libre de ellas —una *naturaleza* en general, cuyas leyes, al igual que su obrar, pertenecen a ella misma como a una esencia que para nada se preocupa de la autoconciencia moral, como ésta no se preocupa para nada de aquélla.

Partiendo de esta determinación, se constituye una *concepción moral del mundo*, que consiste en la *relación* entre el ser en y para sí *moral* y el ser en y para sí *natural*. Esta relación tiene por fundamento tanto la total *indiferencia* y la propia *independencia* de la *naturaleza* y de los fines y la actividad *morales* entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza. La concepción moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se dan en esta relación de premisas tan contradictorias.

Se presupone, pues, primeramente la conciencia moral en general; el deber vale para ella como la esencia, para ella que es *real* y

activa y que en su realidad y obrar cumple el deber. Pero, para esta conciencia moral se da, al mismo tiempo, la presupuesta libertad de la naturaleza, o ella *experimenta* que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia y que, por tanto, la hace *tal vez* llegar a ser *feliz* o *tal vez no*. Por el contrario, la conciencia no moral encuentra tal vez casualmente su realización allí donde la conciencia moral sólo encuentra la *ocasión* para obrar, pero sin que ella le proporcione la dicha de la ejecución y el goce de la consumación. Más bien encuentra razones para lamentarse de este estado de no adecuación entre ella y la existencia y de la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como *puro deber*, pero negándole el verle realizado y el verse realizada *ella misma*.

La conciencia moral no puede renunciar a la dicha y descartar este momento de su fin absoluto. El fin, enunciado como *puro deber*, lleva esencialmente en sí el contener esta autoconciencia *singular*; la *convicción individual* y el saber de ella constituían un momento absoluto de la moralidad. Este momento en el *fin* convertido en *objetivo*, en el deber *cumplido*, es la conciencia *singular* que se intuye como realizada o el *goce*, que va implícito así en el concepto, no ciertamente, de un modo inmediato en el de la moralidad como *intención*, sino solamente en el concepto de la *realización* de ella. Pero, de este modo, el goce reside también en ella como *intención*; pues ésta tiende, no a mantenerse como intención por oposición al obrar, sino a *actuar* o a realizarse. El fin, enunciado como la totalidad con la conciencia de sus momentos, es, por, consiguiente, el que el deber cumplido sea tanto acto puramente moral como *individualidad* realizada [*realisiert*] y el que la *naturaleza*, como el lado de la *singularidad* frente al fin abstracto, forme una *unidad* con éste. Por muy necesaria que sea la experiencia de esta desarmonía entre ambos lados, porque la naturaleza es libre, también el deber es exclusivamente lo esencial, y la naturaleza, frente al deber, lo carente de sí mismo. Aquel *fin* entero que constituye la armonía contiene en sí la realidad misma. Es, al mismo tiempo, el *pensamiento* de la *realidad*. La armonía de la moralidad y la naturaleza, o, en tanto que la naturaleza sólo es tomada en consideración en la medida en que la conciencia experimenta su unidad con ella, la armonía de la moralidad y la dicha es *pensada* como algo que necesariamente es o, en otros términos, es *postulada*. En efecto, *exigir* expresa que algo es pensado como lo *que es*, que no es todavía real; una necesidad, no del *concepto* como concepto, sino del *ser*. Pero la necesidad es, al mismo tiempo, esencialmente, la relación

por medio del concepto. El *ser* exigido no pertenece, por tanto, a la representación de la conciencia contingente, sino que reside en el concepto de la moralidad misma, cuyo verdadero contenido es la *unidad* de la conciencia *pura* y de la conciencia *singular*; esta segunda conciencia lleva consigo el que esta unidad sea *para ella* como una realidad, que, lo que en el *contenido* del fin es dicha, sea en su *forma* o en general. Este ser allí exigido o la unidad de ambos no es, por tanto, un deseo o considerado como fin, no es un fin cuya consecución sea todavía incierta, sino que es una exigencia de la razón o certeza inmediata y premisa de la misma.

Aquella primera experiencia y este postulado no es lo único, sino que se descubre un ciclo entero de postulados. En efecto, la naturaleza no es solamente este modo *externo* totalmente libre, en el cual la conciencia tendría que realizar su fin como en un puro objeto. *En ella misma*, la conciencia es esencialmente una conciencia tal, que *para ella* esto otro es una realidad libre, es decir, ella misma es algo contingente y natural. Esta naturaleza, que es para la conciencia la suya, es la *sensibilidad*, la cual tiene en la figura del querer, como *impulsos* e *inclinaciones*, propia esencialidad *determinada* para sí o *fines singulares* y, es por tanto, contrapuesta a la voluntad pura y a su puro fin. Pero, frente a esta contraposición, para la conciencia pura la esencia es más bien la relación de la sensibilidad con ella, la unidad absoluta de la sensibilidad con ella misma. Ambas cosas, el puro pensamiento y la sensibilidad de la conciencia, son *en sí una conciencia* y el puro pensamiento es precisamente la conciencia para la que y en la que es esta unidad pura; pero para ella, como conciencia, es la oposición entre sí misma y los impulsos. En esta pugna entre la razón y la sensibilidad la esencia para aquélla consiste en que la pugna se reduzca y surja como *resultado* la unidad de ambos términos, que no es aquella unidad *originaria* en la que ambos son en un individuo, sino una unidad que brota de la oposición *sabida* entre ambos. Esta unidad y solamente ella es la moralidad *real*, pues en ella se contiene la oposición por medio de la cual el sí mismo es conciencia o solamente es un sí mismo real y de hecho y, al mismo tiempo, universal; o se expresa en ella aquella *mediación* que es, como vemos, esencial a la moralidad. Puesto que, de ambos momentos de la oposición, la sensibilidad es sencillamente el *ser otro* o lo negativo y, por el contrario, el puro pensamiento del deber la esencia de la que nada puede ser abandonado, parece que la unidad que ha surgido sólo puede llevarse a cabo mediante la superación de la sensibilidad. Pero, como ella misma es un momento de este devenir, el momento de la *realidad*, por

lo pronto habrá que contentarse con respecto a la unidad con decir que la sensibilidad es *conforme* a la moralidad. Esta unidad es también un *ser postulado*, no *existe*, pues lo que *existe* es la conciencia o la oposición de la sensibilidad y la conciencia pura. Pero tampoco es, al mismo tiempo, un en sí como el primer postulado, en que la libre naturaleza constituye un lado y la armonía de ella con la conciencia moral cae, por tanto, fuera de ésta, sino que la naturaleza es, aquí, la que es en ella misma y de lo que aquí se trata es de la moralidad como tal, de una armonía que es la propia del sí mismo actuante; por tanto, la conciencia tiene que hacer brotar ella misma esta armonía y hacer siempre progresos en la moralidad. Pero el *perfeccionamiento* de esta armonía debe *remitirse* al *infinito*, pues si se alcanzara realmente superaría la conciencia moral. En efecto, la *moralidad* sólo es *conciencia* moral como la esencia negativa para cuyo puro deber la sensibilidad tiene solamente una significación *negativa* y es solamente algo *no conforme*. Pero en la armonía desaparece la *moralidad* como *conciencia* o su *realidad*, como en la *conciencia* moral o en la realidad desaparece su *armonía*. Por eso la perfección no puede alcanzarse realmente, sino que debe pensarse solamente como una *tarea absoluta*, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea. Pero, al mismo tiempo, sin embargo, su contenido debe pensarse como un contenido que debe, sencillamente, *ser* y no quedarse en tarea; ya nos representemos en esta meta la conciencia como totalmente superada, o no; cómo ocurra realmente es cosa que no puede distinguirse ya claramente en la oscura lejanía de la infinitud, hacia la que precisamente hay que desplazar la consecución de la meta. Se deberá decir, propiamente, que la representación determinada no tiene para qué interesar ni ser buscada, ya que esto conduce a contradicciones —a una tarea que debe seguir siendo tarea y que debe, sin embargo, ser cumplida, —a una moralidad que no debe ser ya conciencia, que no debe ser ya real. Ahora bien, la consideración de que la moralidad acabada encerraría una contradicción quebrantaría la santidad de la esencialidad moral y haría aparecer el deber absoluto como algo irreal.

El primer postulado era la armonía de la moralidad y de la naturaleza objetiva, el fin último del *mundo*; el otro la armonía de la moralidad y de la voluntad sensible, el fin último de la *autoconciencia* como tal; el primero, por tanto, la armonía en la forma del *en sí*, el otro en la forma del *ser para sí*. Pero lo que como término medio une estos dos fines últimos extremos que son pensados, es el movimiento del actuar *real* mismo. Dichos fines últimos son armo-

nías cuyos momentos no han devenido todavía objeto en su diferenciabilidad abstracta; eso acaece en la realidad, en la que los lados aparecen en la conciencia propia, cada uno como el *otro* de los *otros*. Los postulados que de este modo nacen como antes contenían solamente las armonías *que son* separadas en sí y *para* sí, ahora contienen armonías *que son en y para sí*.

[2. *El legislador divino y la conciencia moral de sí imperfecta*]

La conciencia moral, como el *simple saber* y *querer* del puro *deber* es referida en la acción al objeto contrapuesto a su simplicidad, con la realidad del *caso múltiple*, y tiene así un múltiple *comportamiento* moral. Nacen aquí, con arreglo al contenido, las *muchas* leyes en general y, con arreglo a la forma, las potencias contradictorias de la conciencia que sabe y de lo carente de conciencia. Por lo que se refiere en primer lugar a los *muchos deberes*, para la conciencia moral en general sólo vale en ellos el *deber puro*; los *muchos deberes*, por ser muchos, son *determinados* y, por tanto, como tales, nada sagrado para la conciencia moral. Pero, al mismo tiempo, por medio del concepto de la *acción*, que entraña en sí una múltiple realidad y, por tanto, una múltiple relación moral, esos deberes tienen que ser *necesariamente* considerados como deberes que son en y para sí. Y como, además, sólo pueden ser en una *conciencia* moral son, al mismo tiempo, en otra que aquella para la que solamente el deber puro, como puro, es en y para sí y sagrado.

Se postula, por tanto, el que sea *otra* conciencia que santifique esos deberes o que los sepa y los quiera como deberes. La primera conciencia asume el deber puro *indiferente* con respecto a todo *contenido determinado*, y el deber es solamente esta indiferencia hacia el contenido. Pero la otra conciencia contiene la relación igualmente esencial con respecto a la acción y hacia la *necesidad* del contenido *determinado*; el valer los deberes como deberes *determinados*, el contenido como tal es para ella tan esencial como la forma por medio de la cual el contenido es deber. Esta conciencia es, con ello, una conciencia en la que lo universal y lo particular forman sencillamente unidad y su concepto es, por tanto, el mismo que el concepto de la armonía de la moralidad y la dicha. Pues esta oposición expresa igualmente la separación de la conciencia moral *igual a sí misma* con respecto a la realidad, que, como el *ser múltiple*, contradice a la esencia simple del deber. Pero, si el primer postulado sólo expresa la armonía *que es* de la moralidad y la naturaleza, porque la naturaleza es aquí esto negativo de la autoconciencia, el

momento del *ser*, ahora este *en sí* se pone, por el contrario, esencialmente como conciencia. Pues lo que es tiene ahora la forma del *contenido* del *deber* o, dicho de otro modo, es la *determinabilidad* en el *deber determinado*. El en sí es, por tanto, la unidad de tales esencialidades que, como *esencialidades* simples, son esencialidades del pensamiento y, por tanto, sólo son en una conciencia. Ésta es, por consiguiente, a partir de ahora, un señor y dominador del mundo, que hace brotar la armonía de la moralidad y la dicha y que, al mismo tiempo, santifica los deberes como *muchos*. Esto último significa que para la conciencia del *deber puro* el deber determinado no puede ser inmediatamente sagrado; pero como, en virtud de la acción real, que es una acción determinada, es asimismo *necesario*, su necesidad cae fuera de aquella conciencia en otra, que es así la mediadora del deber determinado y puro y el fundamento por el cual tiene también validez.

Pero en la acción real la conciencia se comporta como este sí mismo, como una conciencia totalmente singular; tiende hacia la realidad como tal y la tiene como fin, pues quiere llevarla a cabo. El *deber en general* cae, pues, fuera de ella, en otra esencia, que es conciencia y el sagrado legislador del puro deber. Para el que actúa, precisamente porque actúa, vale de un modo inmediato lo otro del puro deber; éste es, por tanto, contenido de otra conciencia y sólo de un modo mediato, a saber, en ésta, es sagrado para aquélla.

Establecido así que la validez del deber como de lo sagrado *en y para sí* cae fuera de la conciencia real, ésta queda de lado en general como la conciencia moral *imperfecta*. Así como en cuanto a su *saber* se sabe como una conciencia cuyo saber y cuya convicción son imperfectos y contingentes, así también en cuanto a su *querer* se sabe como una conciencia cuyos fines se ven afectados de sensibilidad. Por tanto, en razón de su falta de dignidad, no puede considerar la dicha como algo necesario, sino como algo contingente y esperarla solamente de la gracia.

Pero, aunque su realidad sea imperfecta, para su querer y su saber *puro* el deber vale como la esencia; en el concepto, en tanto que es contrapuesto a la realidad [*Realität*], o en el pensamiento es, por tanto, perfecta. Pero la esencia absoluta es precisamente este algo pensado y postulado más allá de la realidad; es, pues, el pensamiento en el cual el saber y el querer moralmente imperfectos valen como perfectos y también, por tanto, al atribuirles importancia plena, distribuye la dicha con arreglo a la dignidad, es decir, según *el mérito que se le atribuye*.

[3. *El mundo moral, como representación*]

La concepción del mundo es, aquí, acabada; en efecto, en el concepto de la autoconciencia moral se ponen en una unidad los dos lados, el puro deber y la realidad y, con ello, se ponen tanto uno como otro, no como lo que son en y para sí, sino como *momentos* o como superados. Y esto deviene para la conciencia en la parte final de la concepción moral del mundo; o sea que la conciencia pone el deber puro en una esencia distinta de la que ella misma es, es decir, lo pone, en parte, como un *representado* y, en parte, como aquello que no es lo que vale en y para sí, sino que lo no moral vale más bien como lo perfecto. Y, del mismo modo, la conciencia se pone a sí misma como una conciencia cuya realidad, inadecuada a la del deber, es superada y, como *superada* o en la *representación* de la esencia absoluta, no contradice ya a la moralidad.

Sin embargo, para la conciencia moral misma su concepción moral del mundo no tiene la significación de que desarrolle en ella su propio concepto y lo convierta en objeto suyo; no tiene conciencia ni de esta oposición en cuanto a la forma ni tampoco de la oposición en cuanto al contenido, cuyas partes no relaciona y compara entre sí, sino que avanza en su desarrollo, sin ser el *concepto* que mantiene unidos a los momentos. La conciencia moral, en efecto, sabe solamente la *pura esencia* o el objeto, en tanto que es *deber*, en tanto que es objeto *abstracto* de su pura conciencia, como puro saber o como sí mismo. Se comporta, pues, solamente como pensamiento, no como concepto. De ahí que el objeto de su conciencia *real* no sea todavía translúcido para ella; esta conciencia no es todavía el concepto absoluto, el único que capta el *ser otro* como tal o que capta su contrario absoluto como sí mismo. Su propia realidad, lo mismo que toda realidad objetiva, vale para ella, ciertamente, como lo *no esencial*; pero su libertad es la libertad del puro pensamiento, frente a la cual, por tanto, surge al mismo tiempo la naturaleza como un algo igualmente libre. Como en la conciencia moral se dan del mismo modo ambas cosas, la *libertad del ser* y la inclusión de éste en la conciencia, su objeto deviene como un objeto *que es* y que, *al mismo tiempo*, sólo es *pensado*; en la última parte de su intuición, el contenido se pone esencialmente de tal modo que su *ser* es un ser *representado*, y esta conexión del ser y el pensamiento es, enunciada como lo que de hecho es, como el *representar*.

Puesto que nosotros consideramos la concepción moral del mundo de tal manera que este modo objetivo no es otra cosa que el concepto de la autoconciencia moral misma, que esta conciencia se hace

objetiva, de esta conciencia acerca de la forma de su origen resulta otra figura de su presentación. En efecto, lo primero de que se parte es la autoconciencia moral *real* o el hecho de que *hay una conciencia así*. Pues el concepto la pone en la determinación de que para ella toda realidad en general sólo tiene esencia en la medida en que es conforme al deber, y el concepto pone esta esencia como saber, es decir, la pone en unidad inmediata con el sí mismo real; esta unidad es, por tanto, ella misma real, es una conciencia moral real. Ahora bien, ésta, en tanto que conciencia, se representa su contenido como objeto, a saber, como *fin último del mundo*, como armonía de la moralidad y de toda realidad. Pero, mientras dicha conciencia representa a esta unidad como *objeto* y no es todavía el concepto que tiene el poder sobre el objeto como tal, la unidad es para ella algo negativo de la autoconciencia o cae fuera de ella como un más allá de su realidad, pero, al mismo tiempo, como un más allá que es *también* como lo *que es*, pero solamente pensado.

Lo que de este modo le resta a ella, que como autoconciencia es un *otro* que el objeto, es la no armonía de la conciencia del deber y la realidad, y precisamente de su propia realidad. La proposición, según esto, puede formularse, pues, *así: no hay ninguna* autoconciencia *real moralmente perfecta; y*, como lo moral, en general, sólo es en tanto que es perfecto, pues el deber es el *puro en sí* sin mezcla alguna y la moralidad consiste solamente en la adecuación a este algo puro, entonces la segunda proposición significa en general que no hay *ninguna realidad moral*.

Pero puesto que, en tercer lugar, ella es un sí mismo, tenemos que es *en sí* la unidad del deber y la realidad; esta unidad se convierte para ella, por tanto, en objeto, como la moralidad perfecta —pero como un *más allá* de su realidad— que, sin embargo, debe ser real.

En esta meta de la unidad sintética de las dos primeras proposiciones tanto la realidad autoconsciente como el deber son puestos solamente como momento superado; en efecto, ninguno de los dos es singular, pero ambos, cuya determinación esencial es ser cada uno *libre del otro*, no son ya libres del otro en la unidad, sino cada uno superado, por lo cual son, en cuanto al contenido, *cada uno de ellos*, un objeto que sólo vale *para el otro y*, en cuanto a la forma, de tal modo que este intercambio entre ellos es, al mismo tiempo, solamente *representado*. O, lo *realmente no* moral, por ser asimismo puro pensar y elevado por sobre su realidad, es en la representación, a pesar de todo, moral y es tomado como plenamente válido. Se establece así la primera proposición, según la cual *hay* una autoconciencia moral, pero ligada con la segunda, según la cual no *hay* ninguna;

es decir, hay una, pero solamente en la representación; o bien no hay ninguna, pero se hace valer como tal por otra.

b. LA DEFORMACIÓN

En la concepción moral del mundo vemos, de una parte, a la conciencia *misma crear conscientemente* su objeto; no la vemos ni encontrarse con el objeto como con un extraño ni vemos tampoco al objeto devenir o no consciente para ella, sino que la conciencia procede en todas partes con arreglo a un fundamento partiendo del cual *pone la esencia objetiva*: sabe, pues, la esencia como sí misma, pues se sabe como lo activo que la engendra. Parece, por tanto, llegar aquí a su quietud y satisfacción, ya que sólo puede encontrar ésta allí donde no necesita ir más allá de su objeto, ya que éste no va más allá de ella. Sin embargo, por otra parte, pone el objeto más bien *fuera de sí*, como un más allá de sí. Pero éste que es en y para sí se pone asimismo como tal que no es libre de la autoconciencia, sino que es en función de ella y por medio de ella.

[1. *Las contradicciones en la concepción moral del mundo*]

La concepción moral del mundo no es, por tanto, de hecho, otra cosa que el desarrollo total de esta contradicción fundamental con arreglo a sus diversos lados; es, para emplear una expresión kantiana aquí donde mejor cuadra, *toda una trama* de contradicciones carentes de pensamiento. En este desarrollo, la conciencia se comporta de tal modo que, fijando un momento, pasa inmediatamente al otro y supera el primero; pero apenas *ha establecido* este segundo lo *deforma* de nuevo y convierte más bien lo contrario en la esencia. Y, al mismo tiempo, la conciencia es consciente *también* de su contradicción y *deformación*, pues pasa de un momento *inmediatamente* en *relación con este mismo* al contrapuesto; *porque* un momento no tiene realidad alguna para ella, pone precisamente este momento como *real* [*reell*] o, lo que es lo mismo, para afirmar un *momento* como lo que es en sí, afirma lo *contrapuesto* a lo que es en sí. Con lo cual confiesa que, de hecho, no toma en serio ninguno de los dos. Es lo que tenemos que examinar más de cerca en los momentos de este movimiento aturdidor.

Dejemos, por el momento, estar la premisa de que hay una conciencia moral real, ya que esta premisa no se establece directamente en relación con algo precedente, y fijémonos en la armonía entre la moralidad y la naturaleza, en el primer postulado. Esta armonía

debe ser *en sí*, no para la conciencia real, no como algo presente, sino que la presencia es más bien solamente la contradicción entre ambos. En la presencia, la *moralidad* se admite como *dada*, y la realidad se establece de tal modo que no se halla en armonía con ella. Pero la conciencia moral *real* es una conciencia *actuante;* en ello consiste precisamente la realidad de su moralidad. Pero en la *acción* misma se deforma inmediatamente aquella posición; pues la acción no es otra cosa que la realización del fin moral interior, no es otra cosa que el hacer surgir una *realidad determinada por el fin* o la armonía del fin moral y de la realidad misma. Al mismo tiempo, el cumplimiento de la acción es para la conciencia, es la *presencia* de esta unidad de la realidad y del fin; y, como en la acción cumplida la conciencia se realiza como esta conciencia singular o intuye la existencia como retornada a ella y el goce consiste en esto, tenemos que en la realidad del fin moral se contiene también, al mismo tiempo, aquella forma de ella que se llama goce y dicha. Por tanto, la acción cumple, de hecho, inmediatamente aquello que se establecía para que no llegara a tener efecto y que debía ser solamente un postulado, solamente un más allá. La conciencia, por tanto, expresa por medio del hecho, que no toma en serio el postular, ya que el sentido de la acción consiste más bien en hacer presente lo que no debe ser presencia. Y, puesto que en función al actuar se postula la armonía —pues, en efecto, lo que ha de llegar a ser *real* por medio de la acción tiene que ser *en sí*, ya que de otro modo no sería *posible* la realidad—, la conexión entre la acción y el postulado se halla constituida de tal modo, que por razón de la acción, es decir, de la *real* armonía del fin y de la realidad, esta armonía es puesta como *no real*, como *más allá*.

Al *actuar*, no se toma, pues, en serio, en general, la *inadecuación* entre el fin y la realidad; por el contrario, parece tomarse en serio el *actuar* mismo. Pero, de hecho, la acción real es solamente acción de la conciencia *singular* y, por tanto, a su vez, solamente algo singular y la obra contingente. Pero el fin de la razón como el fin universal y que todo lo abarca es nada menos que el mundo todo; un fin último que va mucho más allá del contenido de este acto singular y que, por tanto, debe colocarse más allá de toda acción real. Como debe llegar a realizarse lo mejor universal, no se hace nada bueno. Pero, de hecho, la *nulidad* de la acción real y la *realidad* [*Realität*] solamente del fin *total*, las cuales se establecen ahora, vuelven a deformarse también en todos sus lados. La acción moral no es algo contingente y limitado, pues tiene como su esencia el *deber* puro; este deber constituye el *único* fin *total*; y, por tanto, la acción,

como realización de él, es, aun admitiendo cualquier otra limitación del contenido, el cumplimiento del fin total absoluto. O bien, si de nuevo tomamos la realidad como naturaleza que tiene sus *propias* leyes y se contrapone al deber puro, de tal modo, por tanto, que el deber no puede realizar [*realisieren*] en ella su ley, tenemos que, siendo el deber como tal la esencia, *no* se trata, de hecho, *del cumplimiento* del deber puro, que es el fin total; pues el cumplimiento tendría más bien como fin, no el deber puro, sino lo contrapuesto a él, la *realidad*. Pero el que no se trate de la realidad es ya de nuevo una deformación; pues con arreglo al concepto de la acción moral es el puro deber esencialmente conciencia *activa*; por tanto, se debe, evidentemente, actuar, el deber absoluto debe expresarse en la naturaleza toda y la ley moral convertirse en ley natural.

Si, pues, dejamos que este *bien supremo* valga como la esencia, la conciencia no toma en serio, en general, la moralidad. Pues en este supremo bien no tiene la naturaleza otra ley que la moralidad. Con lo cual desaparece la acción moral misma, pues la acción es solamente bajo la premisa de algo negativo, que ha de ser superado por la acción. Pero si la naturaleza se halla en consonancia con la ley ética, ésta se vería infringida por la acción, por la superación de lo que es. Por tanto, en aquel supuesto se admite como el estado esencial un estado en que la acción moral es superflua y no se produce en modo alguno. El postulado de la armonía de la moralidad y la realidad —una armonía puesta por el concepto de la acción moral de ponerlas a ambas en consonancia— se expresa, por tanto, también desde este lado: puesto que la acción moral es el fin absoluto, resulta que el fin absoluto es que la acción moral no se dé para nada.

Si ponemos en relación estos momentos a través de los cuales la conciencia se desplaza hacia adelante en su representación moral, se ve claramente que la conciencia supera cada uno de ellos y lo convierte en su contrario. La conciencia parte de que *para ella* la moralidad y la realidad no armonizan, pero no toma esto en serio, pues es en la acción donde *para ella* está presente esta armonía. Pero *para ella* tampoco es tomada en serio esta *acción*, ya que se trata de algo singular, mientras que ella tiene un fin tan elevado, que es *el bien supremo*. Pero esto es, a su vez, solamente una deformación de la cosa, puesto que en ello desaparecerían toda acción y toda moralidad. O bien la conciencia no toma propiamente en serio la actuación *moral*, sino que lo más apetecible, lo absoluto, es que el supremo bien se lleve a cabo y que la acción moral resulte superflua.

[2. *La disolución de la moralidad en su contrario*]

Partiendo de este resultado, debe la conciencia, en su movimiento contradictorio, seguirse desplazando hacia adelante y volver a *deformar* necesariamente la *superación* de la acción moral. La moralidad es el en sí; el que tenga lugar implica que el fin último del mundo no necesita realizarse, sino que la conciencia moral tiene que ser necesariamente *para sí* y encontrarse con una *naturaleza contrapuesta* a ella. Pero la conciencia moral debe cumplirse en ella misma. Esto conduce al segundo postulado de la armonía entre ella y la naturaleza, que se da de un modo inmediato en ella, al postulado de la sensibilidad. La autoconciencia moral establece su fin como puro, como independiente de impulsos e inclinaciones, de tal modo que ha cancelado en sí los fines de la sensibilidad. Sin embargo, la conciencia moral de sí deforma de nuevo esta establecida superación de la esencia sensible. Actúa, realiza su fin, y la sensibilidad autoconsciente que se debe superar es precisamente este término medio entre la conciencia pura y la realidad —es el instrumento de la primera para su realización o el órgano y lo que se llama el impulso o la inclinación. No se toma, pues, en serio la superación de las inclinaciones y los impulsos, pues precisamente ellos son *la autoconciencia que se realiza*. Pero tampoco deben ser *reprimidos*, sino ser solamente *conformes* a la razón. Y son conformes a ella, pues la *acción* moral no es otra cosa que la conciencia que se realiza y que asume, por tanto, la figura de un *impulso*; es decir, es de un modo inmediato la armonía presente entre el impulso y la moralidad. Pero, de hecho, el impulso no es solamente esta figura vacía que pueda llevar en sí un resorte distinto de lo que el impulso mismo es y que pueda ser acicateada por él. Pues esta sensibilidad es una naturaleza que tiene en sí misma sus propias leyes y sus propios resortes; por tanto, la moralidad no puede tomar en serio el ser el resorte de los impulsos, el ángulo de inclinación de las inclinaciones. En efecto, puesto que éstas tienen su propia y fija determinabilidad y su contenido propio y peculiar, la conciencia a la que debieran ser conformes debiera ser una conciencia conforme a ellos, conformidad que la autoconciencia moral se veda. *La armonía* de ambos términos, por tanto, sólo es *en sí* y *postulada*. En la acción moral acababa de establecerse la armonía *presente* de la moralidad y de la sensibilidad, pero esto *es ahora* deformado; se halla más allá de la conciencia, en una brumosa lejanía en la que ya no es posible diferenciar ni concebir nada preciso; pues la concepción de esta unidad que hace poco intentábamos no ha dado resultado. Pero en este en sí se abandona en general la con-

ciencia. Este en sí es su perfección moral, en la que ha cesado la lucha entre la moralidad y la sensibilidad y la segunda es conforme a la primera de un modo que no es posible captar. De ahí que esta perfección sea, a su vez, solamente una deformación de la cosa, pues de hecho se superaría en ella más bien la *moralidad* misma, pues dicha perfección es solamente conciencia del fin absoluto como del fin *puro*, es decir, en *oposición* con todos los demás fines; es, asimismo, la *actividad* de este fin puro, consciente como es de la elevación sobre la sensibilidad, de la ingerencia de la misma y de su oposición y lucha con ella. Que no toma en serio la perfección moral lo expresa de un modo inmediato la conciencia misma al desplazarla hacia el *infinito*, es decir, al no afirmarla nunca como perfecta.

Lo válido para la conciencia es más bien, por tanto, solamente este estado intermedio de la no perfección, estado que debe ser, sin embargo, por lo menos, un *progreso* hacia la perfección. Sin embargo, tampoco puede ser esto, pues el progresar en la moralidad sería más bien un encaminarse hacia la decadencia de ella. La meta sería, pues, la nada antes vista o la superación de la moralidad y de la conciencia misma; ahora bien, el acercarse cada vez más a la nada se llama *decrecer*. Además, lo mismo el *progresar* en general que el *decrecer* admitiría diferencias de *magnitud* en la moralidad; sin embargo, en ella no puede hablarse de estas diferencias. En ella, como en la conciencia para la que el fin moral es el deber *puro*, no se debe pensar en una diversidad en general, y menos aún en la diversidad superficial de la magnitud; sólo hay una virtud, un deber puro y una moralidad.

Así, pues, no siendo lo importante la perfección moral, sino más bien el estado intermedio, es decir, según acabamos de exponer, la no moralidad, retornamos por otro lado al contenido del primer postulado. No se ve, en efecto, cómo para esta conciencia moral pueda requerirse la dicha en gracia a su *dignidad*. La conciencia es consciente de su no perfección y no puede, por tanto, de hecho, exigir la dicha como mérito, como algo de que ella sea digna, sino solamente por libre gracia, es decir, puede exigir la dicha como *tal* en y para sí, y no por aquel fundamento absoluto, sino por accidente y arbitrariedad. La no moralidad expresa precisamente aquí lo que es, que de lo que se trata para ella no es de la moralidad, sino de la dicha en y para sí, sin relación alguna con aquélla.

Con este segundo lado de la concepción moral del mundo se supera también, además, la otra afirmación del primero, en la que se presupone la desarmonía de la moralidad y la dicha. Se hace, en efecto, la experiencia de que en esta presencia a la moralidad le va

generalmente mal, mientras que la inmoralidad encuentra frecuentemente la dicha. Sin embargo, el estado intermedio de la moralidad imperfecta, que se ha revelado como lo esencial, muestra de modo explícito que esta percepción y experiencia que debe ser es solamente una deformación de la cosa. Pues, siendo la moralidad imperfecta, es decir, *no* siendo de hecho la moralidad, ¿qué puede darse en la experiencia según la cual le va mal? Y, como quiera que ha resultado al mismo tiempo que se trata de la dicha en y para sí, tenemos que en el juicio según el cual a lo inmoral le va bien no se quiere decir que aquí tenga lugar una injusticia. Puesto que la moralidad en general es imperfecta, tiende *en sí* a desaparecer la designación de un individuo como inmoral, pues sólo tiene, por tanto, un fundamento arbitrario. De ahí que el sentido y el contenido del juicio de la experiencia sea solamente que a algunos no debería corresponder la dicha en y para sí, lo que vale tanto como decir que se trata de la *envidia* que se encubre bajo el manto de la moralidad. Y el fundamento por virtud del cual otros deben participar de la llamada dicha es la buena amistad que a ellos y a sí misma *confiere* y *desea* esta gracia, es decir, esta contingencia.

[3. *La verdad de la autoconciencia moral*]

Por tanto, la moralidad, en la conciencia moral, es imperfecta; esto es lo que ahora se establece. Pero la esencia de la moralidad es ser solamente lo *puro perfecto*; la moralidad imperfecta es, por tanto, impura o es inmoralidad. La moralidad misma es, pues, en otra esencia que en la conciencia real; esta esencia es un sagrado legislador moral. La moralidad *imperfecta* en la conciencia, que es el fundamento de este postular, tiene *ante todo* la significación de que la moralidad, que en la conciencia se pone como *real*, se halla en relación con un *otro*, con una existencia y, por tanto, cobra ella misma en sí el *ser* otro o la *diferencia*, de donde nace una múltiple diversidad de mandamientos morales. Pero la autoconciencia moral considera, al mismo tiempo, estos *muchos* deberes como inesenciales, pues sólo se trata de *un* deber puro y *para ella* aquellos deberes, en cuanto son *determinados*, no tienen verdad alguna. Sólo pueden, por tanto, tener su verdad en un otro y son, lo que no son para la autoconciencia moral, sagrados por medio de un sagrado legislador. Sin embargo, esto sólo es por sí mismo, a su vez, una deformación de la cosa. Pues la autoconciencia moral es ella lo absoluto y el deber simple y exclusivamente lo que *ella sabe* como deber. Y sólo sabe como deber el deber puro; lo que para ella no es sagrado no es sagrado

en sí, y lo que no es sagrado en sí no puede ser santificado por la sagrada esencia. Por eso la conciencia moral no puede tomar en serio como sagrado algo *por medio de otra* conciencia que no sea ella misma, pues para ella sólo es sagrado simplemente lo que se hace sagrado *por ella misma y en ella.* Por tanto, es igualmente poco serio el decir que esta otra esencia sea una esencia sagrada, porque en ella debe llegar a la esencialidad lo que para la conciencia moral, es decir, en sí no tiene esencialidad alguna.

Si la esencia sagrada fuera postulada de tal modo que en ella el deber tuviese su validez, no como deber puro, sino como una pluralidad de *determinados* deberes, es necesario deformar de nuevo esto y hacer que la otra esencia sólo sea sagrada en la medida en que en ella tiene validez solamente *el deber puro.* Y el deber puro sólo tiene, de hecho, validez en otra esencia, no en la conciencia moral. Si bien en ésta parece valer solamente la moralidad pura, ésta tiene que ser puesta de otro modo, ya que es al mismo tiempo conciencia natural. La moralidad se halla afectada y condicionada en ella por la sensibilidad y, por tanto, no en y para sí, sino como una contingencia del libre *querer;* pero en él, como puro *querer,* es una contingencia del *saber; en y para sí* es la moralidad, por tanto, en otra esencia.

Esta esencia es aquí, por tanto, la moralidad puramente perfecta, ya que en tal esencia la moralidad no se halla en relación con la naturaleza ni con la sensibilidad. Solamente la *realidad* [*Realität*] del puro deber es su *realización* en la naturaleza y en la sensibilidad. La conciencia moral pone su imperfección en que en ella la moralidad tiene una relación *positiva* con la naturaleza y con la sensibilidad, puesto que para la conciencia moral es momento esencial de la moralidad el que ésta, sin más, *tenga* hacia la naturaleza y la sensibilidad solamente una relación *negativa.* Por el contrario, la pura esencia moral, manteniéndose por encima de la *lucha* con la naturaleza y con la sensibilidad, no se halla en una relación *negativa* con respecto a éstas. Sólo le queda, por tanto, en efecto, la relación *positiva* hacia ellas o, dicho en otras palabras, precisamente lo que hace un momento valía como lo imperfecto y lo inmoral. Pero la *moralidad pura,* totalmente separada de la realidad, de tal modo que no tenga con ésta ninguna relación positiva, sería una abstracción no consciente e irreal, en la que se superaría sencillamente el concepto de la moralidad de ser el pensamiento del deber puro y un querer y un obrar. Esta esencia tan puramente moral es, por tanto, a su vez, otra deformación de la cosa y debe rechazarse.

Pero en esta esencia puramente moral se acercan los momentos de la contradicción en que esta representación sintética se mueve y

agita y los *también* contrapuestos, que ella, sin conexionar estos pensamientos, los hace seguir el uno al otro, haciendo que un contrario sustituya siempre al otro, hasta el punto de que la conciencia debe aquí abandonar su concepción moral del mundo y replegarse sobre sí misma.

La conciencia moral conoce, por ello, su moralidad como no perfecta, por cuanto afectada de una sensibilidad y una naturaleza contrapuestas a la moralidad; y esta naturaleza, por una parte, enturbia la moralidad misma como tal, mientras que, por otra parte, hace que, de este modo, surja una multitud de deberes con respecto a los cuales, en el caso concreto de la acción real, la conciencia cae en la perplejidad; todo caso es, en efecto, la concreción de muchas relaciones morales, a la manera como un objeto de la percepción en general es una cosa con muchas propiedades; y, puesto que el fin es el deber *determinado*, esto tiene un contenido y su contenido es una parte del fin, y la moralidad no es pura. De este modo, la moralidad tiene su *realidad* [*Realität*] en otra esencia. Pero esta realidad no significa otra cosa sino que aquí la moralidad es *en sí y para sí*; *para sí*, es decir, que es moralidad de una *conciencia; en sí*, es decir, que tiene *existencia* y *realidad*. En aquella primera conciencia imperfecta, la moralidad no se ha llevado a cabo; es aquí el *en sí*, en el sentido de una *cosa de pensamiento;* se halla asociada con la naturaleza y la sensibilidad, con la realidad del ser y de la conciencia, que constituye su contenido, y naturaleza y sensibilidad es lo moralmente nulo. En la segunda la moralidad se halla presente como *perfecta* y no como una cosa de pensamiento no llevada a cabo. Pero esta perfección consiste precisamente en que la moralidad tiene en una conciencia *realidad* y, además, *realidad libre,* tiene existencia en general, no lo vacío, sino lo cumplido, lo pleno de contenido; es decir, la perfección de la moralidad se pone en que lo que acaba de determinarse como lo moralmente nulo se da en ella y dentro de ella. Debe, una vez, valer simplemente como una cosa de pensamiento irreal, como una abstracción pura, pero también, al mismo tiempo, no tener de este modo validez alguna; su verdad debe consistir en ser contrapuesta a la realidad, en hallarse completamente libre y vacía de ella y en ser de nuevo, así, realidad.

El sincretismo de estas contradicciones, analizado en la concepción moral del mundo, se derrumba en sí mismo por cuanto que la diferencia sobre la que descansa, la diferencia con respecto a la cual debería devenir pensado y puesto necesariamente algo que sería sin embargo al mismo tiempo no esencial deviene una diferencia que

no radica ya ni siquiera en las palabras. Lo que al final se pone como algo diverso, tanto como lo nulo cuanto como lo real, es un único y mismo elemento, la existencia y la realidad; y lo que de un modo absoluto debe ser solamente como el *más allá* del ser y de la conciencia reales y asimismo solamente en ella y que, como un más allá, debe ser solamente lo nulo, es el deber puro y el saber del mismo como de la esencia. La conciencia, que hace esta diferencia que no es diferencia alguna, la realidad para lo nulo y lo real al mismo tiempo, la pura moralidad para enunciar al mismo tiempo para la verdadera esencia y para lo carente de esencia, expresa juntos los pensamientos que antes separaba, expresa ella misma el no tener en cuenta para nada tal determinación ni tal separación de los momentos del *sí mismo* y del *en sí;* expresa más bien que mantiene encerrado en el *sí mismo* de la autoconciencia lo que enuncia como *lo que es* absolutamente fuera de la conciencia, y que lo que ella expresa como lo absolutamente *pensado* o como lo absoluto *en sí*, es lo mismo que ella toma, precisamente por esto, como algo que no tiene verdad. Deviene para la conciencia que la separación de estos momentos es una deformación, y sería una *hipocresía* si se atuviese a ella. Pero, como pura autoconciencia moral, huye con horror, para replegarse en sí misma, de esta desigualdad de su *representar* con lo que es su *esencia*, de esta no verdad que enuncia como verdadero lo que para ella es no verdadero. Es una *buena conciencia pura* que rehuye semejante representación moral del mundo; es *en sí misma* el espíritu simple, cierto de sí, que sin la mediación de aquellas representaciones actúa de un modo inmediatamente escrupuloso y tiene en esta inmediatez su verdad. Pero, si este mundo de la deformación no es otra cosa que el desarrollo de la autoconciencia moral en sus momentos y, con ello, su *realidad* [*Realität*], con arreglo a su esencia no se convertirá en nada diverso con su retorno a sí mismo; su retorno a sí será más bien solamente la *alcanzada conciencia* de que su verdad es una verdad simulada. La autoconciencia moral *deberá hacerla pasar*, siempre, por *su* verdad, ya que tendrá que expresarse y presentarse como representación objetiva; pero sabrá que esto es solamente una deformación; será, por tanto, en efecto, una hipocresía, y aquel *rehuir* dicha deformación constituirá ya la primera manifestación de la hipocresía.

c. LA BUENA CONCIENCIA, EL ALMA BELLA, EL MAL Y SU PERDON

La antinomia de la concepción moral del mundo de que hay una conciencia moral y no hay ninguna, o de que la vigencia del deber

es un más allá de la conciencia y, por el contrario, sólo se da en ella, esta antinomia, se resumía en la representación en la que la conciencia no moral valía como moral, su saber contingente y querer se aceptaban como plenamente válidos y la dicha se le concedía por un acto de gracia. Esta representación contradictoria consigo misma no era asumida sobre sí por la autoconciencia moral, sino que la desplazaba a otra esencia diversa de ella. Pero este desplazamiento fuera de sí misma de lo que tiene que pensar como necesario es la contradicción con arreglo a la forma, lo mismo que aquello es la contradicción con arreglo al contenido. Pero, como, en sí, precisamente aquello que se manifiesta como contradictorio y en cuya separación y constante disolución se mueve la concepción moral del mundo es una y la misma cosa, a saber, el puro deber como el *puro saber* no es otra cosa que el *sí mismo* de la conciencia y el sí mismo de la conciencia el *ser* y la *realidad*, del mismo modo que, a su vez, lo que debe ser más allá de la conciencia *real* no es otra cosa que el puro pensamiento y, por tanto, de hecho, el sí mismo, *para nosotros* o *en sí* la autoconciencia retorna a sí misma y sabe como sí misma aquella esencia en la que lo *real* es al mismo tiempo *puro saber* y *puro deber*. Ella misma es para sí lo plenamente válido en su contingencia, lo que sabe su singularidad inmediata como el puro saber y actuar, como la verdadera realidad y armonía.

[1. *La buena conciencia, como libertad del sí dentro de sí mismo*]

Este *sí mismo de la buena conciencia*, el espíritu inmediatamente cierto de sí como de la verdad absoluta y del ser, es el *tercer sí mismo* que deviene para nosotros desde el tercer mundo del espíritu y que hay que confrontar brevemente con los anteriores. La totalidad o la realidad que se presenta como la verdad del mundo ético es el sí mismo de la *persona*; su existencia es el *ser reconocido*. Como la persona es el sí mismo vacío de sustancia, esta su existencia es asimismo la realidad abstracta; la persona *vale*, y vale precisamente de un modo inmediato; el sí mismo es el punto que descansa inmediatamente sobre el elemento de su ser; es sin la separación de su universalidad y ambos, por tanto, no se hallan en movimiento y en relación entre sí; lo universal es sin diferenciación en él y no es el contenido del sí mismo ni el sí mismo es cumplido tampoco por sí mismo. El *segundo sí mismo* es el mundo de la cultura que ha llegado a su verdad o el espíritu de la escisión restituido a sí

mismo —la libertad absoluta. En este sí mismo se desdobla aquella primera unidad inmediata de la singularidad y la universalidad; lo universal, que permanece asimismo como esencia puramente espiritual, ser reconocido o querer universal y saber, es *objeto* y contenido del sí mismo y su realidad universal. Pero no tiene la forma de la existencia libre del sí mismo; en este sí mismo no adquiere, por tanto, ningún cumplimiento, ningún contenido positivo, ningún mundo. Es cierto que la autoconciencia moral deja libre a su universalidad, de tal modo que ésta deviene una naturaleza propia, y asimismo la retiene en sí como superada. Pero solamente es el juego deformador del cambio alterno de estas dos determinaciones. Sólo como buena conciencia tiene en su *certeza de sí misma* el *contenido* para el deber antes vacío, así como para el derecho vacío y para el vacío querer universal; y porque esta certeza de sí misma es también lo *inmediato*, la existencia misma.

[α) *La buena conciencia, como la realidad del deber*]

Al llegar a esta su verdad, la autoconciencia moral abandona, pues, o más bien supera en sí misma la separación de que ha brotado la deformación, la separación del *en sí* y del *sí mismo*, del puro deber como del puro *fin* y de la *realidad* como una naturaleza y una sensibilidad contrapuestas al fin puro. Retornando de este modo a sí misma, la autoconciencia moral es espíritu moral *concreto* que no se da en la conciencia del puro deber una pauta vacua contrapuesta a la conciencia real; sino que el puro deber, al igual que la naturaleza contrapuesta a él, son momentos superados; el espíritu moral es, en unidad inmediata, esencia *moral que se realiza*, y la acción figura moral inmediatamente *concreta*.

Sea un caso de acción dado; este caso es una realidad objetiva para la conciencia que sabe. Ésta, como buena conciencia, lo sabe de un modo concreto inmediato, y el caso es, al mismo tiempo, solamente como ella lo sabe. Contingente es el saber en la medida en que es otro que el objeto; pero el espíritu cierto de sí mismo no es ya un tal saber contingente y una creación de pensamientos en sí, de los que sería distinta la realidad, sino que, al ser superada la separación del *en sí* y del *sí mismo*, el caso es inmediatamente en la *certeza* sensible del saber como es en sí y es en sí solamente como es en este saber. El actuar como la realización es, de este modo, la pura forma del querer; es la mera inversión de la realidad, como un caso *que es*, en una realidad *hecha*, el mero modo del saber *objetivo* en el modo del saber de la *realidad* como producido

por la conciencia. Así como la certeza sensible es acogida de un modo inmediato en el en sí del espíritu o más bien es invertida en él, así también esta inversión es simple y sin mediación alguna, una transición por medio del puro concepto sin alteración del contenido o determinada por el interés de la conciencia que sabe de él. Además, la buena conciencia no desglosa las circunstancias del caso en diferentes deberes. No se comporta como un *medium positivo universal* en el que los muchos deberes, cada uno de por sí, adquiere en una inconmovible sustancialidad, de tal modo que *o bien* no se podría en modo alguno actuar, porque cada caso concreto sería la contraposición en general y, como caso moral, contendría la contraposición de los deberes y, por tanto, en la determinación de la acción, *infringiría* siempre un lado, un deber; *o bien*, si se actuase, se produciría realmente la transgresión de uno de los deberes contrapuestos. La buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo. Es, por tanto, en general, la *actuación* moral como actuación, a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad. La figura concreta del acto puede ser analizada por la conciencia que diferencia en diversas propiedades, es decir, en diversas relaciones morales, y éstas podrán ser consideradas absolutamente válidas cada una de por sí, tal como debe ser, si debe llegar a ser deber, o también comparadas y examinadas. En la simple acción moral de la buena conciencia, los deberes aparecen tan entremezclados, que hay que *romper* de un modo inmediato con todas estas esencias singulares, y en la inconmovible certeza de la buena conciencia ya no queda margen para agitar escrutadoramente el deber.

Y tampoco se da en la buena conciencia la oscilante incertidumbre de la conciencia, que tan pronto pone la llamada moralidad pura fuera de sí en otra esencia sagrada, teniendo ella misma el valor de lo no sagrado, como, por el contrario, pone en sí misma la pureza moral, y en la otra esencia la articulación de lo sensible con lo moral.

La buena conciencia renuncia a todas estas posiciones y deformaciones de la concepción moral del mundo, al renunciar a la conciencia que capta como contradictorios el deber y la realidad. Con arreglo a la conciencia, actúo moralmente cuando soy *consciente* de cumplir solamente el puro deber y no cualquiera *otra cosa;* es decir, de hecho, *cuando* no actúo. Pero, cuando realmente actúo, tengo conciencia de *otro*, de una *realidad* dada y de una realidad

que yo quiero producir, tengo un *determinado* fin y cumplo un *determinado* deber; hay en ello algo *distinto* del puro deber que es lo único que debiera perseguirse. La buena conciencia es, por el contrario, la conciencia de que si la conciencia moral enuncia el *puro deber* como la esencia de su acción, este puro fin es una deformación de la cosa; pues la cosa misma es que el puro deber consista en la abstracción vacía del puro pensamiento y tenga su realidad [*Realität*] y contenido solamente en una determinada realidad, realidad que es una realidad de la conciencia misma, y de ésta, no como una cosa del pensamiento, sino como de algo singular. La buena conciencia tiene *para sí misma* su verdad en la *inmediata certeza* de sí misma. Esta certeza concreta *inmediata* de sí misma es la esencia; considerada con arreglo a la oposición de la conciencia, es la propia *singularidad* inmediata el contenido de la acción moral; y la *forma* de este contenido es precisamente este sí mismo como puro movimiento, es decir, como el *saber* o como la *propia convicción*.

Considerado esto más de cerca en su unidad y en la significación de los momentos, la conciencia moral se captaba solamente como el *en sí* o la *esencia;* pero, como buena conciencia, capta su *ser para sí* o su sí mismo. La contradicción de la concepción moral del mundo *se disuelve*, es decir, la diferencia que le sirve de base no muestra ser diferencia alguna y desemboca en la pura negatividad; pero ésta es precisamente el sí mismo; un simple *sí mismo* que es tanto *puro* saber como saber de sí como de *esta* conciencia *singular*. Este sí mismo constituye, por tanto, el contenido de la esencia antes vacía, pues es el sí mismo *real*, que no tiene ya la significación de ser una naturaleza independiente en sus propias leyes extraña a la esencia. Este sí mismo es, como lo negativo, la *diferencia* de la pura esencia, un contenido y un contenido, además, que vale en y para sí.

Además, este sí mismo, como puro saber igual a sí mismo, es lo *simplemente universal*, de tal modo que precisamente este saber es *como su propio* saber, es como convicción el *deber*. El deber ya no es lo universal contrapuesto al sí mismo, sino que sabe que no tiene validez alguna en esta separación; es ahora la ley en virtud del sí mismo, y no el sí mismo en virtud de la ley. La ley y el deber no tienen por ello exclusivamente la significación del *ser para sí*, sino también la del *ser en sí;* pues este saber es precisamente el *ser en sí* por su igualdad consigo mismo. Este *en sí* se separa también en la conciencia de aquella inmediata unidad con el ser para sí; así enfrentada, es *ser, ser para otro*. El deber precisamente se

sabe ahora como deber abandonado por el sí mismo, se sabe solamente como *momento;* ha descendido de su significación de ser *esencia absoluta* al ser que no es sí mismo, que no es *para sí,* que es, por tanto, *ser para otro.* Pero este *ser para otro* permanece precisamente por ello momento esencial, porque el sí mismo como conciencia constituye la oposición del ser para sí y del ser para otro y ahora el deber es en él inmediatamente *real,* no ya simplemente la pura conciencia abstracta.

[β) *El reconocimiento de la convicción*]

Este *ser para otro* es, por tanto, la sustancia que es *en sí,* diferente del sí mismo. La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el *en sí abstracto,* sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como *universalidad.* Es el elemento común de la autoconciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene *subsistencia* y *realidad;* el momento del *ser reconocido por los otros.* La autoconciencia moral no tiene este momento del ser reconocido, de la *pura conciencia,* que *existe;* y ello hace que no sea, en general, operante, realizadora. Para ella, su *en sí* es o bien la esencia *irreal* abstracta o bien el ser como una *realidad* que no es espiritual. Pero la *realidad que es* de la buena conciencia es una realidad que es *sí mismo,* es decir, una existencia consciente de sí, el elemento espiritual del ser reconocido. El obrar es, por tanto, solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo,* en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte el acto en realidad. Reconocido, y con ello real, es el acto porque la realidad existente se articula de un modo inmediato con la convicción o con el saber, o el saber de su fin es de modo inmediato el elemento de la existencia, el reconocimiento universal. En efecto, la *esencia* del acto, el deber, consiste en la *convicción* de la buena conciencia acerca de él; y esta convicción es precisamente el *en sí* mismo; es la *autoconciencia en sí universal* o el *ser reconocido* y, con ello, la realidad. Lo hecho con la convicción del deber es, por tanto, de modo inmediato, algo que tiene consistencia y existencia. Aquí, ya no hay, pues, para qué hablar de una buena intención que no ha llegado a realizarse ni de que al bien le vaya mal, sino que lo que se sabe como deber se ejecuta y convierte en realidad, precisamente porque lo que responde al deber es lo universal de todas las autoconciencias, lo reconocido y, por tanto, lo que es. Pero, tomado como separado y por sí solo, sin el contenido del sí mismo, este deber es el *ser para otro,* lo transparente

que sólo tiene la significación de la esencialidad inconsistente en general.

Si volvemos la mirada a la esfera con que en general surgía la *realidad espiritual*, vemos que el concepto era que la expresión de la individualidad era el *en y para sí*. Pero la figura que expresaba de un modo inmediato este concepto era la *conciencia honrada* que se afanaba en torno a la *cosa abstracta misma*. Esta *cosa misma* era allí *predicado*; solamente en la buena conciencia es *sujeto* que ha puesto en él todos los momentos de la conciencia y para el que todos estos momentos, la sustancialidad en general, la existencia exterior y la esencia del pensamiento se hallan contenidos en esta certeza de sí mismo. La sustancialidad en general la tiene la *cosa misma* en la eticidad, existencia exterior en la cultura, y en la moralidad la esencialidad del pensamiento que se sabe a sí mismo; y en la buena conciencia es el *sujeto* que sabe estos momentos en él mismo. Si la conciencia honrada sólo capta constantemente *la cosa vacía misma*, en cambio la buena conciencia la capta en su cumplimiento, que le da por medio de sí misma. La buena conciencia es este poder, por cuanto sabe los momentos de la conciencia como *momentos* y los domina al ser su esencia negativa.

[γ) *La absoluta libertad de la convicción*]

Si consideramos la buena conciencia en relación con las singulares determinaciones de la oposición que se manifiesta en el actuar y su conciencia acerca de la naturaleza de aquéllas, vemos que se comporta primeramente como la *que sabe* con respecto a la *realidad del caso* en el que hay que actuar. En la medida en que en este saber se da el momento de la *universalidad*, pertenece al saber del actuar de un modo consciente el abarcar de un modo ilimitado la realidad que tiene delante y también el saber con precisión y tomar en consideración las circunstancias del caso. Pero este saber, puesto que *conoce* la universalidad como un *momento*, es, por tanto, un tal saber de estas circunstancias consciente de no abarcarlas o de no ser escrupuloso en ello. La relación verdaderamente universal y pura del saber sería una relación con un no *contrapuesto*, consigo mismo; pero el *actuar* por medio de la oposición que le es esencial hace que se relacione con algo negativo de la conciencia, con una realidad que *es en sí*. Con respecto a la simplicidad de la conciencia pura, el absoluto *otro* o la multiplicidad *en sí*, aquélla es una variedad absoluta de circunstancias que se dividen y extienden hasta el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los

lados en su yuxtaposición y hacía adelante en sus consecuencias. La conciencia escrupulosa es consciente de esta naturaleza de la cosa y de su relación con ella y sabe que no conoce el caso en que actúa con arreglo a esta universalidad requerida, como sabe también que es nulo su pretextar esta concienzuda ponderación de todas las circunstancias. Pero este conocimiento y esta ponderación de todas las circunstancias no se hallan totalmente ausentes; están presentes sin embargo, solamente como *momento*, como algo que sólo es para *otros*; y su saber incompleto, por ser *su* saber, vale para él como un saber suficiente y total.

Del mismo modo ocurre con la universalidad de la *esencia* o la determinación del contenido por medio de la conciencia pura. La buena conciencia que se dispone a obrar se relaciona con los muchos lados del caso. Éste se desdobla, como se desdobla también la relación de la pura conciencia con él, con lo que la multiplicidad del caso es una multiplicidad de *deberes*. La buena conciencia sabe que tiene que elegir y decidir entre ellos, pues ninguno es en su determinabilidad o en su contenido absoluto, sino solamente el *deber puro*. Pero este abstracto ha adquirido en su realidad [*Realität*] la significación del yo autoconsciente. El espíritu cierto de sí mismo descansa como buena conciencia en sí y su *real* [*reale*] universalidad o su deber radica en su pura *convicción* del deber. Esta *pura* convicción es como tal tan vacía como el puro *deber*, puro en el sentido de que nada en él, ningún contenido determinado, es deber. Pero hay que actuar, el individuo debe tomar una *determinación*; y el espíritu cierto de sí mismo, en el que el en sí ha adquirido la significación del yo consciente de sí, sabe que tiene esta determinación y aquel contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Ésta es, como determinación y contenido, la conciencia *natural*, es decir, los impulsos y las inclinaciones. La buena conciencia no reconoce ningún contenido para ella como absoluto, pues es la absoluta negatividad de todo lo determinado. Se determina *por sí misma*; pero el círculo del sí mismo, en el que cae la determinación como tal es la llamada sensibilidad; para tener un contenido derivado de la certeza inmediata de sí misma no se encuentra a mano otro camino que el de la sensibilidad. Todo lo que en las figuras anteriores se presentaba como bueno o malo, como ley y derecho, es un *otro* que la certeza inmediata de sí mismo; es un *universal* que ahora es un ser para otro; o, considerado de otro modo, un objeto que, sirviendo de mediador de la conciencia consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad y en vez de ser la inmediatez de la conciencia misma, más bien la

desglosa de sí. Pero para la conciencia buena la certeza de sí misma es la pura verdad inmediata; y esta verdad es, pues, su certeza inmediata de sí misma representada como *contenido*, es decir, en general, la arbitrariedad del singular y la contingencia de su ser natural no consciente.

Este contenido vale al mismo tiempo como *esencialidad* moral o como *deber*. En efecto, como ya hemos visto por el examen de la ley, el deber puro es sencillamente indiferente hacia todo contenido y tolera todo contenido. Aquí, el deber tiene, al mismo tiempo, la forma esencial del *ser para sí*, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la conciencia de la vaciedad del deber puro y la conciencia de que éste es solamente momento, de que su sustancialidad es un predicado, de que tiene su sujeto en el individuo cuya arbitrariedad le da el contenido y de que cualquiera puede vincularse a esta forma y ligar a ella su escrupulosidad. Un individuo acrecienta su propiedad de un cierto modo; es un deber que cada cual vele por la conservación de sí mismo y de su familia, y no menos por la *posibilidad* de ser útil a sus semejantes y de hacer el bien a los necesitados. El individuo es consciente de que esto es un deber, pues este contenido va implícito de modo inmediato en la certeza de sí mismo; y ve, además, que cumple en este caso este deber. Tal vez otros consideren este cierto modo como un fraude; *ellos* se atendrán a otros lados del caso concreto, pero el individuo de que se trata se afirma en este lado porque es consciente del acrecentamiento de la propiedad como puro deber. De este modo, lo que otros llaman violencia e injusticia cumple el deber de afirmar su independencia frente a los demás; lo que aquéllos llaman cobardía es el deber de conservar la vida y la posibilidad de ser útil al semejante; y, por el contrario, lo que llaman valentía atenta contra estos dos deberes. Sin embargo, a la cobardía no le es lícito ser tan torpe como para ignorar que la conservación de la vida y de la posibilidad de ser útil a otros son deberes; es decir, como para no estar *convencida* del carácter de deber de su obrar y para no saber que es en el *saber* donde subsiste el deber; de otro modo, cometería la torpeza de ser inmoral. Y como la moralidad consiste en la conciencia de cumplir con el deber, no le faltará al obrar ni la cobardía ni tampoco lo que se llama valentía; lo abstracto a que se da el nombre de deber es capaz de este contenido lo mismo que de aquél —sabe, pues, lo que hace como deber y, al saberlo y al consistir la conformidad con el deber en la convicción del deber mismo, es reconocido por los otros; la acción es válida, por tanto, y tiene existencia real.

Contra esta libertad, que introduce en el medio pasivo universal del deber puro y saber cualquier contenido, el que sea, ni más ni menos que cualquier otro, de nada sirve afirmar que puede introducirse otro contenido, pues cualquiera que éste sea llevará en él la *mácula de la determinabilidad*, de la que está libre el puro saber, determinabilidad que este saber puro puede repudiar, lo mismo que puede acoger. En el ser determinado todo contenido aparece en la misma línea con cualquier otro, aunque parezca tener precisamente el carácter de que en él se halla superado lo particular. Puede parecer que, puesto que en el caso real el deber se desdobla en general en la *oposición* y, con ello, en la *singularidad* y la *universalidad*, aquel deber cuyo contenido es lo universal mismo lleva en sí, con ello, de modo inmediato, la naturaleza del puro deber, con lo cual la forma y el contenido se armonizan totalmente; de tal modo que, por ejemplo, la acción por el bien general debería preferirse a la acción por el bien individual. Sin embargo, este deber universal es, en general, lo que *se da* como sustancia que es en y para sí, como derecho y como ley, y lo que vale *independientemente* del saber y de la convicción lo mismo que del interés inmediato de lo singular; es, pues, precisamente aquello contra cuya *forma* va dirigida en general la moralidad. Pero, por lo que se refiere a su *contenido*, también éste es un contenido *determinado*, en la medida en que lo mejor universal sea *contrapuesto* a lo singular; según esto, su ley es una ley de la que la buena conciencia se sabe sencillamente libre y se confiere la absoluta facultad de hacer con ella lo que quiera, de poner, quitar o cumplir. Así, pues, aquella diferenciación del deber en deber hacia lo singular o hacia lo universal no es nada estable, en cuanto a la naturaleza de la oposición en general. Sino que más bien lo que el singular hace para sí beneficia también a lo universal; y cuanto más vela por sí tanto mayor es no solamente su *posibilidad* de ayudar a *otros*, sino que su *realidad* misma se halla solamente en ser y en vivir en conexión con los otros; su goce singular tiene esencialmente la significación de entregar con ello a los otros lo suyo y ayudarles así a adquirir su propio goce. En el cumplimiento del deber hacia el singular, y por tanto hacia sí mismo, se cumple, pues, también el deber hacia lo universal. La *ponderación* y el *cotejo* de los deberes a que esto serviría de base conduciría al cálculo de la ventaja que tendría lo universal de una acción; pero, en parte, la moralidad queda así confiada a la necesaria *contingencia* de la *penetración intelectiva* y, en parte, la esencia de la buena conciencia consiste precisamente en *cerrar el paso* a estos

cálculos y ponderaciones, para decidirse de por sí, sin necesidad de tales fundamentos.

De este modo actúa y se mantiene, pues, la buena conciencia en la unidad del *ser en sí* y del *ser para sí*, en la unidad del puro pensamiento y de la individualidad, y es el espíritu cierto de sí mismo que tiene su verdad en él mismo, en su sí mismo, en su saber y en él como en el saber del deber. Se mantiene precisamente en esa unidad por el hecho de que lo que es *positivo* en la acción, tanto el contenido como la forma del deber y es el saber de él, pertenece al sí mismo, a la certeza de sí; en cambio, lo que quiere *contraponer* al sí mismo como *propio en sí*, como no verdadero, vale solamente como superado, solamente como momento. No vale, por tanto, el *saber universal* en general, sino *su conocimiento* de las circunstancias. En el deber como en el *ser en sí* universal introduce el contenido que toma de su individualidad natural; pues ese contenido es el dado en sí mismo; y éste deviene, por el médium universal en que es, el *deber* que ejerce y el puro deber vacío se pone precisamente de este modo como lo superado o como momento; este contenido es su vaciedad superada o el cumplimiento. Pero, asimismo es la buena conciencia libre en general de todo contenido; se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley; en la fuerza de la certeza de sí mismo tiene la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar. Esta *autodeterminación* es, por ello, de un modo inmediato, lo sencillamente conforme al deber; el deber es el saber mismo; pero esta simple mismeidad es el en sí; pues el *en sí* es la pura igualdad consigo mismo; y ésta es en esta conciencia.

[2. *La universalidad de la buena conciencia*]

Este puro saber es inmediatamente *ser para otro*; pues como la pura igualdad consigo misma es la *inmediatez* o el ser. Pero este ser es, al mismo tiempo, lo puro universal, la mismeidad de todos; o el obrar es reconocido y, por tanto, real. Este ser es el elemento por medio del cual la buena conciencia se halla de modo inmediato en relación de igualdad con todas las autoconciencias; y el significado de esta relación no es la ley carente de sí mismo, sino el sí mismo de la buena conciencia.

[α) *La indeterminabilidad de la convicción*]

Pero en el hecho de que esto justo que hace la buena conciencia es al mismo tiempo *ser para otro* parece que se dé en ella una desigual-

dad. El deber que lo lleva a cabo es un *determinado* contenido; es, evidentemente, el *sí mismo* de la conciencia y, en ello, su *saber* de sí, su *igualdad* consigo mismo. Pero, una vez llevada a cabo, colocada en el médium universal *del ser*, esta igualdad no es ya *saber*, no es ya esta diferenciación que supera también inmediatamente sus diferencias; sino que en el *ser* se pone como subsistente la diferencia y la acción *determinada*, desigual al elemento de la autoconciencia de todos y, por tanto, no necesariamente reconocida. Ambos lados, la buena conciencia actuante y la conciencia universal, la conciencia que reconoce este acto como deber, son igualmente *libres* de la determinabilidad de este obrar. Por razón de esta libertad, es la relación en el médium común de la conexión más bien una relación de perfecta desigualdad; por donde la conciencia para la que la acción es, se halla en total incerteza con respecto al espíritu actuante cierto de sí mismo. El espíritu actúa, pone una determinabilidad como lo que es; a este *ser* como a su verdad se atienen los demás y son en ello ciertos de *sí*; el espíritu ha enunciado de este modo *lo que* para él vale como deber. Sin embargo, se halla libre de un deber *determinado* cualquiera; se halla más allá del punto en que ellos creen que realmente está; y este médium del ser mismo y el deber como lo que es *en sí* vale para él solamente como momento. Así, pues, lo que pone delante de los otros lo deforma él de nuevo o, mejor dicho, lo ha deformado de un modo inmediato. Pues su *realidad* no es para él este deber y esta determinación propuestos, sino el deber y la determinación que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo.

Los otros no saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala, o, mejor dicho, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla como mala. Pues, lo mismo que ella, también ellos se hallan libres de la *determinabilidad* del deber como lo que es *en sí*. Lo que aquella conciencia pone ante ellos saben deformarlo ellos mismos; es algo por medio de lo cual se expresa solamente el *sí mismo* de otro y no el suyo propio; no sólo no se saben libres de ello, sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, anularlo por medio de juicios y explicaciones para conservar su sí mismo.

Sin embargo, la acción de la buena conciencia no es solamente esta *determinación* del ser abandonada por el sí mismo puro. Lo que debe valer y ser reconocido como deber lo es sólo mediante el saber y la convicción de ello como del deber, mediante el saber de sí mismo en el hecho. Cuando el hecho deja de tener en él este sí mismo, deja de ser lo único que es su esencia. Su existencia, abandonada por esta conciencia, sería una realidad vulgar, y la acción

se manifestaría ante nosotros como la realización de sus goces y apetencias. Lo que debe *existir* sólo es aquí esencialidad por el hecho de que deviene *consciente* de sí como individualidad que se expresa a sí misma; y este ser consciente es lo que es reconocido y lo que *como tal* debe tener *existencia*.

El sí mismo entra en la existencia *como sí mismo*; el espíritu cierto de sí existe como tal para otros; su acción *inmediata* no es lo que vale y es real; lo reconocido no es lo *determinado*, no es *lo que es en sí* sino solamente el *sí mismo* que se sabe como tal. El elemento de lo subsistente es la autoconciencia universal; lo que entra en este elemento no puede ser el *efecto* de la acción; ésta no se mantiene ni adquiere permanencia allí, sino solamente la autoconciencia es lo reconocido y gana la realidad.

[β) *El lenguaje de la convicción*]

Volvemos a encontramos, así, con el *lenguaje* como la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente *dada como tal* y que es universal como *ésta*. Es el sí mismo, que se objetiva como puro yo = yo y que en esta objetividad se mantiene como *este* sí mismo, así como confluye de modo inmediato con los otros y es *su* autoconciencia; se percibe a sí mismo y es percibido por los otros, y el percibir es precisamente la *existencia convertida en sí mismo*.

El contenido que el lenguaje ha alcanzado aquí no es ya el invertido, invertidor y desgarrado sí mismo del mundo de la cultura, sino que es el espíritu que ha retornado a sí, cierto de sí y en su sí mismo de su verdad o de su reconocer y reconocido como este saber. El lenguaje del espíritu ético es la ley y la simple orden y la queja, que es más bien una lágrima derramada sobre la necesidad; la conciencia moral, por el contrario, es todavía *muda*, encerrada en su interior, pues en ella el sí mismo no tiene todavía existencia, sino que la existencia y el *sí mismo* mantienen aún una relación externa entre sí. El lenguaje, en cambio, sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas, y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad. El contenido del lenguaje de la buena conciencia es *el sí mismo que se sabe como esencia*. Solamente esto es lo que expresa el lenguaje, y esta expresión es la verdadera realidad del obrar y la validez de la acción. La conciencia expresa su *convicción*; en esta convicción y solamente en ella es la acción un deber; y solamente *vale* como deber también, por el hecho de que

la convicción sea *expresada*. Pues la autoconciencia universal se halla libre de la acción *determinada que solamente es*; *esta acción*, como *existencia*, no vale nada para la conciencia, sino que lo que vale para ella es la *convicción* de que es deber, y esta convicción es real en el lenguaje. Realizar la acción no significa, aquí, traducir su contenido de la forma del *fin* o del *ser para sí* a la forma de la realidad *abstracta*, sino traducirlo de la forma de la *certeza* inmediata de sí misma, que sabe su saber o ser para sí como la esencia, a la forma de la *aseveración* de que la conciencia está convencida del deber y el deber se sabe como buena conciencia *de sí mismo*; esta aseveración asevera, pues, que la conciencia está convencida de que su convicción es la esencia.

Si la aseveración de actuar por la convicción del deber es *verdadera*, si es *realmente el deber* lo que se cumple, son cuestiones o dudas que no tienen sentido alguno ante la buena conciencia. En aquella cuestión de si la *aseveración* es *verdadera* se daría por supuesto que la intención interna es distinta de la alegada, es decir, que el querer del sí mismo singular podría separarse del deber, de la voluntad de la conciencia universal y pura; la segunda se pondría en el discurso, mientras que la primera sería propiamente el verdadero resorte de la acción. Sin embargo, es precisamente esta diferencia entre la conciencia universal y el sí mismo singular la que se ha superado, y cuya superación es la buena conciencia. El saber inmediato del sí mismo cierto de sí es ley y deber; su intención es lo recto, por el hecho de ser su intención; sólo se exige que sepa esto y que lo diga, que diga que está convencida de que su saber y su querer es lo recto. La expresión de esta aseveración supera en sí misma la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí mismo*; al llamarse *buena conciencia*, se llama saber puro de sí mismo y querer abstracto puro, es decir, se llama un saber y un querer universales que reconoce a los otros y es *igual* a ellos, pues ellos son precisamente este saberse y este querer puro, y lo que, por tanto, es también reconocido por ellos. La esencia de lo recto radica en el querer del sí mismo cierto de sí, en este saber de que el sí mismo es la esencia. Así, pues, quien diga que actúa así por buena conciencia dice la verdad, pues su buena conciencia es el sí mismo que sabe y que quiere. Pero debe *decir* esto esencialmente, pues este sí mismo debe ser, al mismo tiempo, sí mismo *universal*. Y esto no se halla en el *contenido* de la acción, pues éste es indiferente en sí, por razón de su *determinabilidad*; no, sino que la universalidad radica en la forma de la misma; es esta forma la que debe ponerse como real; ella es el *sí mismo*, que como tal es real en el lenguaje, se

expresa en él como lo verdadero y precisamente en el lenguaje reconoce todos los sí mismos y es reconocido por ellos.

[γ) *El alma bella*]

Así, pues, la buena conciencia pone en su saber y en su querer el contenido, cualquiera que él sea, en la majestad de su altura por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber; es la genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina y que, al saber en este saber no menos inmediatamente el ser allí, es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad. Es también el culto divino en sí mismo, pues su actuar es la intuición de esta su propia divinidad.

Este solitario culto divino es, al mismo tiempo, esencialmente, el culto divino de una *comunidad*, y el puro interior *saberse* y escucharse a sí mismo pasa a momento de la *conciencia*. La intuición de sí es su existencia *objetiva*, y este elemento objetivo es la enunciación de su saber y querer como un *universal*. Mediante esta enunciación, se convierte el sí mismo en lo vigente y la acción en el obrar que ejecuta. La realidad y la persistencia de su actuar es la autoconciencia universal; pero la enunciación de la buena conciencia pone la certeza de sí mismo como sí mismo puro y, con ello, como sí mismo universal; los otros dejan valer la acción por razón de este discurso, en que el sí mismo es expresado y reconocido como la esencia. El espíritu y la sustancia de su conexión es, por tanto, la mutua aseveración de su escrupulosidad y de sus buenas intenciones, el alegrarse de esta recíproca pureza y el deleitarse con la esplendidez del saber y el enunciar, del mantener y cuidar tanta excelencia. En la medida en que esta buena conciencia distingue todavía su conciencia *abstracta* de su *autoconciencia*, tiene su vida solamente *recóndita* en Dios; Dios se halla presente, indudablemente, de modo *inmediato*, ante su espíritu y su corazón, ante su sí mismo; pero lo patente, su conciencia real y el movimiento mediador de la misma, es para él un otro que aquel interior recóndito y la inmediatez de la esencia presente. Sin embargo, en la perfección de la buena conciencia se supera la diferencia de su conciencia abstracta y de su autoconciencia. Aquélla sabe que la conciencia *abstracta* es precisamente *este sí mismo*, este ser para sí cierto de sí; que en la *inmediatez* de la *relación* entre el sí mismo y el en sí, que, puesto fuera del sí mismo es la esencia abstracta, y lo oculto ante ella, *se supera* precisamente la *diversidad*. En efecto, aquella relación es una relación *mediadora*, en la que los términos relacionados no son uno y el mismo, sino que

son cada uno de ellos entre sí un *otro* y sólo son uno en un tercero; pero la relación *inmediata* no significa de hecho otra cosa que la unidad. La conciencia, elevada por encima de la carencia de pensamiento de mantener todavía como diferencias estas diferencias que no lo son, sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y de su sí mismo, sabe por tanto su sí mismo como el en sí vivo, y este su saber como la religión, que, como saber intuido o existente, es el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu.

Vemos, así, cómo la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo = yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia. La autoconciencia se hunde en este concepto de sí misma, pues se ve empujada a su máximo extremo y de tal modo, además, que los momentos diferenciados que hacen de ella algo real o todavía una *conciencia* no son para nosotros solamente estos puros extremos, sino que lo que ella es para sí, lo que es *en sí* para la conciencia y lo que para ella es ser allí, se volatilizan como abstracciones que ya no tienen para la conciencia misma ningún punto de apoyo, ninguna sustancia; y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia se retrotrae a estas abstracciones. Depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer; esta absoluta *certeza* en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta *no verdad* que se derrumba en sí misma; es la absoluta *autoconciencia* en la que se hunde la *conciencia*.

Considerado dentro de sí mismo este hundirse, para la conciencia la *sustancia* que es *en sí* es entonces el *saber* como *su* saber. Como conciencia, se separa en la oposición entre sí y el objeto que es para ella la esencia; pero este objeto precisamente es el objeto perfectamente transparente, es *su sí mismo*, y su conciencia es solamente el saber de sí. Toda vida y toda esencialidad espiritual ha retornado a este sí mismo y ha perdido su diversidad con respecto al yo mismo. Los momentos, de la conciencia son, por tanto, estas abstracciones extremas, ninguna de las cuales se mantiene firme, sino que se pierde en la otra y la engendra. Es el trueque de la conciencia desventurada consigo, pero un trueque que para ella misma se produce dentro de sí y que es consciente de ser el concepto de la razón, que aquélla sólo es *en sí*. La absoluta certeza de sí mismo se trueca, pues, de modo inmediato, para ella misma como conciencia, en el apagarse de un sonido, en la objetividad de su ser para sí; pero este mundo creado es su *discurso*, que ha escuchado también de un modo inme-

diato y del que solamente retorna a ella el eco. Este retorno no tiene, pues, la significación de que en este acto la conciencia sea *en sí* y *para sí*, pues la esencia no es para ella un *en sí*, sino que es ella misma; ni tiene tampoco *existencia*, pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real, del mismo modo que éste no alcanza realidad. Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; —en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.

[3. *El mal, y su perdón*]

Pero esta tácita confluencia de las desmeduladas esencialidades de la vida volatilizada debe tomarse, además, en el otro sentido de la *realidad* de la buena conciencia y en la *manifestación* de su movimiento, considerando la buena conciencia como lo que actúa. El momento *objetivo* en esta conciencia se ha determinado más arriba como conciencia universal; el saber que se sabe a sí mismo es, como *este* sí mismo, diferente de otros sí mismos; el lenguaje en el que todos se reconocen mutuamente como conciencias escrupulosas, esta igualdad universal, se descompone en la desigualdad del ser para sí singular y cada conciencia se refleja también simplemente en sí desde su universalidad; de este modo, surge necesariamente la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal, y hay que considerar esta relación y su movimiento. O esta universalidad y el deber tiene la significación simplemente contrapuesta de la *singularidad* determinada, que se exceptúa de lo universal y para la que el puro deber es solamente la universalidad que se manifiesta en la *superficie* y que se vuelve hacia el exterior; el deber radica solamente en las palabras y vale como un ser para otro. La buena conciencia, que primeramente sólo adoptaba una actitud *nega-*

tiva hacia el deber como este deber *determinado y dado*, se sabe libre de él; pero, al llenar *por sí misma* el deber vacío con un contenido *determinado*, tiene acerca de ello la conciencia positiva de hacerse el contenido como *este* sí mismo; su sí mismo puro, como saber vacío, es lo carente de contenido y de determinación; el contenido que le da está tomado de su sí mismo *como* esta individualidad natural y determinada de por sí, y en el hablar de escrupulosidad de su obrar es, evidentemente, consciente de su puro sí mismo, pero en el *fin* de su actuar como contenido real es consciente de sí como este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado partiendo de ella.

[α) *La pugna entre la escrupulosidad y la hipocresía*]

Si así se expresa en su interior la oposición en la que la buena conciencia interviene como lo que *actúa*, esta oposición es, al mismo tiempo, la desigualdad hacia el exterior en el elemento de la existencia, la desigualdad de su particular singularidad con respecto a otro singular. Su particularidad consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia, el sí mismo y el en sí, valen en él con *desigual valor* y, además, con la determinación de que la certeza de sí mismo es la esencia, frente al *en sí* o lo *universal*, que vale solamente como momento. A esta determinación interior se contrapone, por tanto, el elemento de la existencia o la conciencia universal, para la que la esencia es más bien la universalidad, el deber y, en cambio, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo vale como momento superado. Para este aferrarse al deber la primera conciencia vale como *el mal*, porque es la desigualdad de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal y, en cuanto esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como *hipocresía*.

El *movimiento* de esta oposición es, primeramente, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la *hipocresía* debe ser *desenmascarada*. Este retorno a la igualdad de la desigualdad que en ella se da no se produce ya allí donde la hipocresía, como suele decirse, muestra su respeto por el deber y la virtud precisamente al revestir la *apariencia* de ellos y al adoptarlos como máscara de su propia conciencia, no menos que de la extraña; en cuyo reconocimiento de lo contrapuesto se contendrían en sí la igualdad y la coinciden-

cia. Sin embargo, la hipocresía queda igualmente fuera de este reconocimiento del lenguaje y se refleja en sí misma; y en el uso que hace de lo que sólo es en sí como un *ser para otro* se contiene más bien para todos el propio desprecio del mismo y la presentación de su carencia de esencia. En efecto, lo que se deja emplear como un instrumento externo se muestra como una cosa que no tiene en sí ningún peso propio.

Y a esta igualdad no se llega tampoco ni mediante la persistencia unilateral de la conciencia mala sobre sí, ni a través del juicio de lo universal. Si aquélla reniega de sí frente a la conciencia del deber y enuncia que lo que la conciencia del deber proclama como maldad, como absoluta desigualdad con lo universal, es un obrar con arreglo a la ley interior y a la buena conciencia, en esta unilateral aseveración de la igualdad permanece, a pesar de todo, la desigualdad de la conciencia mala con respecto a lo otro, ya que ésta no lo cree ni lo reconoce. O bien, puesto que la unilateral persistencia en uno de los extremos se disuelve a sí misma, de este modo el mal se confesaría indudablemente como el mal, pero en ello se superaría de un modo *inmediato* y no sería hipocresía ni se desenmascararía como tal. Se confiesa de hecho como mal mediante la afirmación de que, contrapuesto a lo universal reconocido, obra con arreglo a *su* ley interior y a su buena conciencia. Pues si esta ley y esta buena conciencia no fuesen la ley de su *singularidad* y *arbitrariedad*, no serían algo interior, propio, sino lo universalmente reconocido. Quien, por tanto, dice que obra en contra de los otros con arreglo a *su* ley y a su buena conciencia, dice en realidad que las atropella. Pero la buena conciencia *real* no es este persistir en el saber y en el querer que se contrapone a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su *ser allí* y su lenguaje enuncia por tanto, su obrar como el deber *reconocido*.

Y tampoco es desenmascaramiento y disolución de la hipocresía el que la conciencia universal persista en su juicio. Al denunciar a la hipocresía como mala, vil, etc., la conciencia universal se remite en tales juicios a *su* ley, lo mismo que la conciencia *mala* se remite a la *suya*. Pues aquélla se pone en contraposición con ésta y se presenta así como una ley particular. No le lleva, pues, ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legitima; y este celo hace exactamente lo contrario de lo que cree hacer; es decir, muestra lo que llama verdadero deber y que debe ser *universalmente* reconocido como algo *no reconocido*, con lo que confiere, por tanto, a lo otro el derecho igual del ser para sí.

[β) *El juicio moral*]

Pero este juicio tiene, al mismo tiempo, otro lado, y visto por éste se convierte en la introducción a la disolución de la oposición dada. La conciencia *de lo universal* no se comporta como una conciencia *real* y *actuante* frente a la primera —pues ésta es más bien lo real—, sino, contrapuesta más bien a ella, se comporta como lo no captado en la oposición de singularidad y universalidad que aparece en el actuar. La conciencia de lo universal se mantiene en la universalidad del *pensamiento*, se comporta como algo que *aprehende* y su primer acto es solamente el juicio. Mediante este juicio se coloca ahora, como acaba de hacerse notar, *junto* al primero, y éste llega, *mediante esta igualdad*, a la intuición de sí mismo en esta otra conciencia. Pues la conciencia del deber se comporta como algo que *aprehende*, de un modo *pasivo*; y, con ello, entra en contradicción consigo misma como querer absoluto del deber, consigo, que se determina simplemente por sí mismo. No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues *no actúa*; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos *reales* y que demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones. La conciencia del deber presenta, pues, en todo y por todo, la misma contextura que aquella a la que se le reprocha de que pone su deber simplemente en su discurso. En ambas es el lado de la realidad igualmente diferente del discurso, en una por el *fin egoísta* del actuar, en la otra por la *ausencia de obrar* en general, cuya necesidad reside en el mismo hablar del deber, ya que éste, sin actos, no significa nada.

Pero el juzgar debe considerarse como un acto positivo del pensamiento y tiene un contenido positivo; con este lado se hacen todavía más completas la contradicción que viene dada en la conciencia que aprehende y su igualdad con la primera. La conciencia actuante expresa este su obrar determinado como deber, y la conciencia enjuiciadora no puede desmentirla; pues el deber mismo es la forma carente de contenido y susceptible de un contenido cualquiera, o la acción concreta, diversa en ella misma en su multilateralidad, tiene en ella tanto el lado universal, aquel que es tomado como deber, cuanto el lado particular, que constituye la aportación y el interés del individuo. La conciencia enjuiciadora no permanece ahora en aquel lado del deber ni en el saber que el que actúa tiene acerca de que esto es su deber y ésta la relación y situación de su realidad. Sino que se atiene más bien al otro lado, hace entrar la acción en lo interior y la explica por sí misma, por la *intención* de la acción,

diferente de la acción misma, y por su *resorte* egoísta. Como toda acción es suceptible de ser considerada desde el punto de vista de su conformidad al deber, así también puede ser considerada desde este otro punto de vista de su *particularidad*, pues como acción es la realidad del individuo. Este enjuiciar destaca, por tanto, la acción de su existencia y la refleja en lo interior o en la forma de la propia particularidad. Si la acción va acompañada de fama, sabrá este interior como *afanoso* de fama; si se ajusta en general al estado del individuo sin remontarse por sobre él y es de tal constitución que la individualidad no encuentre este estado añadido como una determinación exterior, sino que más bien llena por sí misma tal universalidad, mostrándose precisamente por ello capaz de algo más alto, el juicio sabrá su interior como afán de gloria, etc. Como en la acción en general el que actúa llega a la intuición *de sí mismo* en la objetividad o al sentimiento de sí mismo en su existencia y llega así, por tanto, al goce, el juicio sabe lo interior como impulso de su propia dicha, aunque ésta consista solamente en la vanidad moral interior, en el goce que la conciencia encuentra en su propia excelencia y en el gusto anticipado que da la esperanza de una dicha futura. Ninguna acción puede sustraerse a este enjuiciar, pues el deber por el deber mismo, este fin puro, es lo irreal; su realidad la tiene en el obrar de la individualidad y, por tanto, la acción tiene en ello el lado de lo particular. Nadie es héroe para su ayuda de cámara,* pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara,** que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste; es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de su representación. No hay, pues, para el enjuiciar ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no pueda contraponerse al lado universal de la acción y en que no puede actuar frente al sujeto agente como el ayuda de cámara de la moralidad.

Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma *vil*, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma. Es, además, *hipocresía*, porque no hace pasar tal enjuiciar como *otra manera* de ser malo, sino como la *conciencia justa* de la acción, se sobrepone a sí misma en esta su irrealidad y su vanidad del saber bien y mejorar a los hechos desdeñados y quiere que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente *realidad*. Equiparándose, por tanto, así al que actúa enjuiciado por ella, es

* Es un dicho francés: *il n'y a pas de héros pour le valet de chambre.* [T.]

** Este pensamiento fue recogido por Goethe en su obra *Las afinidades electivas*, 2ª parte, cap. v, diario de Otilia.

reconocida por éste como lo mismo que él. Este no sólo se encuentra aprehendido por aquélla como un extraño y desigual a ella, sino que más bien encuentra que aquélla, según su propia estructura, es igual a él. Intuyendo esta igualdad y *proclamándola,* la conciencia actuante la *confiesa* y espera asimismo que la otra, colocada de hecho en un plano igual a ella, le conteste con el mismo *discurso,* exprese en ella su igualdad y que se presente así la existencia que reconoce. Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra, pues esta proclamación no es la proclamación unilateral que pone su *desigualdad* con respecto a ella, sino que sólo se expresa en gracia a la intuición de la *igualdad* de la otra con respecto a ella, proclama *su igualdad* por su parte en su confesión y la expresa porque el lenguaje es la *existencia* del espíritu como el sí mismo inmediato; espera, pues, que la otra contribuya con lo suyo a esta existencia.

Sin embargo, a la confesión del mal: *esto es lo que soy,* no sigue esta réplica de la misma confesión. No era éste el sentido de aquel juicio; ¡por el contrario! Dicho juicio rechaza esta comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro. De este modo, se invierte la escena. La conciencia que se había confesado se ve repelida y ve la injusticia de la otra, que ahora se niega a salir de su interior a la existencia del discurso, contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro. Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues éste se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del sí mismo,* y además de tal modo que tampoco la figura exterior de este otro no es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a mantener su comunicación con él —con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal. Pero lo otro mantiene *en él mismo* su ser para sí que no se comunica; y en quien se confiesa retiene cabalmente lo mismo, pero rechazado ya por éste. Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca. Al mismo tiempo, no reconoce la contradicción en que incurre, la repudiación acaecida *en el discurso,* como la verdadera repudiación,

mientras que ella misma tiene la certeza de su espíritu, no en una acción real, sino en su interior, y su existencia en el *discurso* de su juicio. Es, pues, ella misma la que entorpece el retorno del otro desde el obrar a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu, produciendo con esta dureza la desigualdad todavía dada.

Ahora bien, en cuanto que el espíritu cierto de sí mismo, como alma bella, no posee la fuerza de la enajenación de aquel saber de ella misma que mantiene en sí, no puede llegar a la igualdad con la conciencia que ha sido repudiada ni tampoco, por tanto, a la unidad intuida de ella misma en otro, no puede llegar al ser allí; la igualdad se produce, por consiguiente, sólo de un modo negativo, como un ser carente de espíritu. El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo enajenarse en el ser y de trocarse en realidad, en la *inmediatez* de esta oposición retenida —una inmediatez que es solamente el medio y la reconciliación de la oposición llevada hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía—; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a *su ser para sí*, pero sólo produce la unidad carente de espíritu del ser.

[γ) *Perdón y reconciliación*]

La verdadera nivelación, a saber, la nivelación *autoconsciente y que es allí*, se contiene ya, con arreglo a su necesidad, en lo que antecede. La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba. Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece. El *sí mismo* que se realiza, la forma de su acción, es solamente un *momento* del todo, y asimismo el saber determinante mediante el juicio y que fija la diferencia entre el lado singular y el lado universal del actuar. Aquel mal pone esta enajenación de sí o se pone a sí mismo como momento, atraído a la existencia que se confiesa por la intuición de sí mismo en el otro. Pero para este otro debe romperse su juicio unilateral y no reconocido así como para aquél su existencia unilateral y no reco-

nocida del ser para sí particular; y, del mismo modo que aquél presenta la potencia del espíritu sobre su realidad, éste presenta la potencia sobre su concepto determinado.

Pero éste renuncia al pensamiento que divide y a la dureza del ser para sí que a él se aferra porque de hecho se intuye a sí mismo en el primero. Éste, que echa por la borda su realidad, convirtiéndose en un *éste superado,* se presenta así, de hecho, como universal; retorna a sí mismo como esencia desde su realidad exterior; la conciencia universal se reconoce, por tanto, aquí a sí misma. El perdón que esta conciencia concede a la primera es la renuncia a sí, a su esencia *irreal,* a la que se equiparaba aquella otra, que era obrar *real,* reconociendo como buena esta otra, a la que la determinación recibida del obrar en el pensamiento llamaba el mal, o más bien da de lado a esta diferencia del pensamiento determinado y a su juicio determinante que es para sí, como lo otro da de lado al determinar de la acción que es para sí. La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto.*

El espíritu absoluto entra en el ser allí solamente en la cúspide en la que su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio con sí mismo. Sabiendo que su *saber puro* es la *esencia* abstracta, es este deber que sabe, en la oposición absoluta contra el saber que se sabe ser la esencia como absoluta *singularidad* del *sí mismo.* El primer saber es la pura continuidad del universal, el que sabe la singularidad que se sabe como esencia, como lo nulo en sí, como el mal. El segundo saber, por el contrario, es la absoluta discreción que se sabe a sí misma absoluta en su puro uno y sabe aquel universal como lo irreal que es solamente *para otros.* Ambos lados se esclarecen en esta pureza en que no tienen ya en ellos ninguna existencia carente de sí mismo, ningún negativo de la conciencia, sino que aquel *deber* es el carácter que permanece igual a sí mismo de su saberse a sí mismo, y este mal tiene asimismo su fin en su *ser dentro de sí* y su realidad en su discurso; el contenido de este discurso es la sustancia de su persistencia; es la aseveración acerca de la certeza del espíritu en sí mismo. Ambos espíritus ciertos de sí mismos no tienen otro fin que su puro sí mismo y ninguna otra realidad y ser allí que precisamente este puro sí mismo. Pero son todavía distintos; y la diversidad es la diversidad absoluta, porque se halla puesta en este elemento del concepto puro. Y esa diversidad, además, no lo es solamente para nosotros, sino para los con-

ceptos mismos que se hallan en esta oposición. En efecto, estos conceptos son ciertamente conceptos recíprocamente *determinados*, pero son al mismo tiempo conceptos universales en sí, de tal modo que llenan todo el ámbito del *sí mismo*, y este *sí mismo* no tiene ningún otro contenido más que esta su determinabilidad, la cual no lo sobrepasa ni se halla ya limitada por él; pues la una, la absolutamente universal, es el puro saberse a sí mismo, lo mismo que lo es lo otro, la absoluta discreción de la singularidad y ambas son solamente este puro saberse. Ambas determinabilidades son, por tanto, los conceptos puros que saben, cuya determinabilidad es también ella misma inmediatamente saber, o cuyo *comportamiento* y oposición es el yo. De este modo, son *entre sí* éstos sencillamente contrapuestos; contrapuesto a sí mismo y entrado en el ser allí es, por tanto, el perfecto *interior*; aquellos conceptos constituyen el *puro saber* que, mediante esta oposición, es puesto como *conciencia*. Pero no es todavía *autoconciencia*. Esta realización la alcanza en el movimiento de esta oposición. Pues esta oposición es más bien ella misma la *no discreta continuidad* e *igualdad* del yo = yo; y cada yo *para sí* se supera en él mismo precisamente mediante la contradicción de su universalidad pura que, al mismo tiempo, contradice todavía a su igualdad con el otro y se aleja de él. Por medio de esta enajenación, este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del *sí mismo*; es el yo *real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es *dentro de sí*, el yo real que en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es él mismo el perfecto universal. El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber.

[CC.] LA RELIGIÓN



VII. LA RELIGIÓN

EN LAS configuraciones examinadas anteriormente y que se diferencian en general como *conciencia, autoconciencia, razón* y *espíritu*, se ha presentado también, ciertamente, en general, la *religión*, como conciencia de la *esencia absoluta*, pero solamente desde el *punto de vista de la conciencia*, consciente de la esencia absoluta; pero no se ha manifestado bajo aquellas formas la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu.

Ya la *conciencia*, en cuanto es *entendimiento*, deviene conciencia de lo *suprasensible* o del *interior del ser allí* objetivo. Pero lo suprasensible, lo eterno o como se lo quiera llamar, es *carente de sí* mismo; es solamente, ante todo, lo *universal*, que dista todavía mucho de ser el espíritu que se sabe como espíritu. Luego, la *autoconciencia*, que encuentra su perfección en la figura de la conciencia *desventurada* era solamente el *dolor* del espíritu, que luchaba por remontarse de nuevo hasta la objetividad, pero sin lograrlo. La unidad de la autoconciencia *singular* y de su *esencia* inmutable, unidad a la que aquélla se traslada, permanece por tanto un *más allá* de ella misma. El ser allí inmediato de la *razón*, que para nosotros brotaba de aquel dolor, y sus peculiares figuras no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma *se* sabe o *se* busca en el presente *inmediato*.

Por el contrario, en el mundo ético veíamos una religión, y precisamente la religión del *mundo de abajo;* esta religión es la creencia en la espantosa noche desconocida del *destino* y en la Euménide del *espíritu desaparecido;* aquélla la pura negatividad en la forma de la universalidad, ésta la misma en la forma de la singularidad. La esencia absoluta, bajo la última forma, es, por tanto, ciertamente, el *sí mismo* y es *presente*, del mismo modo que el sí mismo no es otro; sin embargo, el sí mismo *singular* es *esta* sombra singular que tiene separada de sí la universalidad, que es el destino. Es, ciertamente, sombra, un *éste superado*, y, por tanto, sí mismo universal; pero aquella significación negativa no se ha trocado todavía en esta positiva y, por tanto, el sí mismo superado significa todavía inmediatamente, al mismo tiempo, esto particular y carente de esencia. Pero el destino sin el sí mismo sigue siendo la noche no consciente que no llega a la diferenciación en ella ni a la claridad del saberse a sí misma.

Esta creencia en la nada de la necesidad y en el mundo subterráneo se convierte en la *creencia* en el *cielo,* porque el sí mismo desaparecido tiene que unirse con su universalidad, desentrañar de ello lo que contiene y adquirir de este modo claridad ante sí. Pero a este *reino* de la fe sólo lo veíamos desplegar su contenido sin el concepto en el elemento del pensamiento, viéndolo por tanto hundirse en su destino, o sea en la *religión* de la *Ilustración.* En ésta se restaura el más allá suprasensible del entendimiento, pero de tal modo que la autoconciencia se halla satisfecha en el más acá y no sabe ni como sí mismo ni como potencia el más allá suprasensible, el *vacío* más allá, que no es ni cognoscible ni temible.

En la religión de la moralidad se restablece, por fin, el que la esencia absoluta es un contenido positivo; pero este contenido se halla unido con la negatividad de la Ilustración. Es un *ser* que ha retornado igualmente al sí mismo y permanece encerrado en él y un *contenido diferente* cuyas partes son tanto inmediatamente negadas como establecidas. Pero el destino en que se hunde este movimiento contradictorio es el sí mismo consciente de sí como del destino de la *esencialidad* y de la *realidad.*

El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura. Las figuras de ese espíritu que han sido examinadas —la del espíritu verdadero, la del espíritu extrañado de sí mismo y la del espíritu cierto de sí mismo— lo constituyen todas ellas juntas en su *conciencia,* que, enfrentándose a su *mundo,* no se reconoce en él. Pero, en su buena conciencia, somete a sí tanto su mundo objetivo en general como su representación y sus conceptos determinados y es ahora autoconciencia que es cerca de sí. En ésta tiene para sí, *representada como objeto,* la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad; pero no es en la forma de la libre realidad o de la naturaleza que se manifiesta de modo independiente. Tiene, ciertamente, *figura* o la forma del ser, en cuanto es *objeto* de su conciencia, pero puesto que ésta, en la religión, se pone en la determinación esencial de ser autoconciencia, la figura es totalmente translúcida ante sí misma; y la realidad que contiene es encerrada en él y superada en él, precisamente del modo como cuando hablamos de *toda realidad;* es la realidad *pensada,* universal.

Por tanto, como en la religión la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre *ser otro,* su *ser allí* es diferente de su *autoconciencia* y su realidad propiamente dicha cae fuera de la religión; es, evidentemente, un espíritu de ambas, pero su conciencia no abarca a ambas a la vez y la reli-

gión se manifiesta como una parte del ser allí y del obrar y el actuar, cuya otra parte es la vida en su mundo real. Ahora bien, como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y *objeto de su conciencia*. En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe presentar, o sea el espíritu consciente de sí mismo. Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia. Solamente así se lograría también la que podría parecer ser la exigencia de lo contrario, a saber, que el *objeto* de su conciencia tenga al mismo tiempo la forma de libre realidad; pero solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo.

Como primeramente se diferencian la autoconciencia y la conciencia en sentido propio, la *religión* y el espíritu en su mundo o el *ser allí* del espíritu, este último consiste en la totalidad del espíritu, en cuanto sus momentos se presentan como desgajados y cada uno para sí. Pero los momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*; —el espíritu, en efecto, como espíritu inmediato, que no es todavía la conciencia del espíritu. Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su ser allí mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos. La religión presupone todo el curso de estos mismos y es la *simple* totalidad o el absoluto sí mismo de ellos. Por lo demás, por lo que a la religión se refiere, su discurrir no puede representarse en el tiempo. Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no

tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros. Como el espíritu se diferenciaba de sus momentos, hay que diferenciar, en tercer lugar, de estos momentos mismos su determinación singularizada. Cada uno de aquellos momentos lo veíamos diferenciarse, en efecto, a su vez, en él mismo en un propio discurrir y en diversas figuras; como, por ejemplo, en la conciencia se diferenciaban la certeza sensible y la percepción. Estos últimos lados se desdoblan en el tiempo y pertenecen a un *todo particular.* Pues el espíritu desciende desde su *universalidad* a la *singularidad* por medio de la *determinación.* La determinación o el medio es *conciencia, autoconciencia,* etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de estos momentos. Éstos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o *realidad* y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores.

Si, por tanto, la religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como a su *fundamento,* constituyen en conjunto la *realidad que es allí* de todo el espíritu, el cual sólo *es* como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de estos sus lados. El devenir *de la religión en general* se contiene en el movimiento de los momentos universales. Pero, como cada uno de estos atributos se presenta tal y como se determina no solamente en general, sino tal y como es *en y para sí,* es decir, tal como discurre en sí mismo como todo, con ello no nace tampoco solamente el devenir de la religión *en general,* sino que aquellos procesos completos de los lados *singulares* contienen al mismo tiempo las *determinabilidades* de la *religión* misma. El espíritu total, el espíritu de la religión es, a su vez, el movimiento que consiste en llegar, partiendo de su inmediatez, al *saber* de lo que él es *en sí* o de un modo inmediato y en conseguir que la *figura* en que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal y como es. En este devenir él mismo es también en *determinadas* figuras, que constituyen las diferencias de este movimiento; al mismo tiempo, la religión determinada tiene con ello, asimismo, un espíritu *real determinado.* Así, pues, si al espíritu que se sabe pertenecen en general conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe pertenecen las formas *determinadas,* que se desarrollan dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu, en cada una de ellas en particular. La figura *determinada* de la religión destaca para su espíritu real, de entre las figuras de cada uno de sus mo-

mentos, aquella que le corresponde. La determinabilidad *una* de la religión penetra por todos lados su existencia real y les imprime este sello común.

De este modo se ordenan ahora las figuras que habían aparecido hasta aquí de otro modo que como se manifestaban en su serie, acerca de lo cual hay que decir todavía, en pocas palabras, lo necesario. En la serie considerada, todo momento se formaba ahondando en sí, hacia un todo en su principio peculiar; y el conocer era la profundidad o el espíritu en que tenían su sustancia aquellos momentos, que no tenían subsistencia alguna para sí. Pero esta sustancia se ha destacado a partir de ahora; es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo que no permite al principio singular aislarse y convertirse en sí mismo en totalidad, sino que, reuniendo y manteniendo aglutinados en sí todos estos momentos, progresa en toda esta riqueza de su espíritu real, y todos sus momentos particulares toman y reciben en sí, conjuntamente, la igual determinabilidad del todo. Este espíritu cierto de sí mismo y su movimiento es su verdadera realidad y el ser *en y para* sí que a cada singular corresponde. Por tanto, si hasta aquí estábamos ante una serie que designaba en su progreso, por medio de nódulos, los retrocesos en ella, pero de tal modo que, partiendo de estos nódulos, progresaba de nuevo en una longitud, ahora vemos que se rompe al mismo tiempo en estos nódulos, en los momentos universales, y se descompone en muchas líneas, que, reunidas en un haz, se unen al mismo tiempo simétricamente, de manera que coinciden las mismas diferencias, en que cada línea particular se configuraba dentro de ella. Por lo demás, de todo lo expuesto se desprende por sí mismo cómo debe entenderse esta coordinación aquí expuesta de las direcciones universales y que resulta superfluo hacer la observación de que estas diferencias sólo deben concebirse, esencialmente, como momentos del devenir, y no como partes; en el espíritu real, dichas diferencias son atributos de su sustancia, pero en la religión son más bien solamente predicados del sujeto. Del mismo modo, *en sí* o *para nosotros*, todas las formas en general se contienen, indudablemente, en el espíritu y en cada momento; pero, por lo que se refiere a su realidad, todo depende, en general, de qué determinabilidad sea para él en su *conciencia*, en la que él expresa su sí mismo o en qué figura sepa su esencia.

La diferencia establecida entre el espíritu *real* y el que se sabe como espíritu o entre sí mismo como conciencia y como autoconciencia es superada en el espíritu que se sabe de acuerdo con su verdad; su conciencia y su autoconciencia se equilibran. Pero, como

aquí la religión es solamente *inmediata*, esta diferencia no ha retornado todavía al espíritu. Se ha puesto solamente el *concepto* de la religión; en este concepto, la esencia es la *autoconciencia* que es ante sí toda verdad y que contiene en ésta toda realidad. Esta autoconciencia, como conciencia, se tiene a sí por objeto; el espíritu que sólo se sabe *inmediatamente* ante sí, es pues, espíritu bajo la *forma* de la *inmediatez*, y la determinabilidad de la figura en la cual se manifiesta ante sí mismo es la del *ser*. Este ser no es *pleno* de sensaciones ni de materia viva ni de cualquier otro momento unilateral, de fines y determinaciones, sino del espíritu, y es sabido por sí como toda verdad y realidad. De este modo, esta *plenitud* no es igual a su *figura*, ni él, como esencia, es igual a su conciencia. Sólo es real como espíritu absoluto porque entonces, tal como es en la *certeza de sí mismo*, así es también ante sí en su verdad; o, los extremos en los que se divide como conciencia son el uno para el otro en figura de espíritu. La configuración que el espíritu asume como objeto de su conciencia permanece plena con la certeza del espíritu como por la sustancia; por medio de este contenido desaparece el que el objeto descienda a pura objetividad, a forma de la negatividad de la autoconciencia. La unidad inmediata del espíritu consigo mismo es la base o conciencia pura, *dentro* de la cual la conciencia se descompone. De este modo, encerrado en su pura autoconciencia, el espíritu no existe en la religión como el creador de una *naturaleza* en general, sino que lo que él hace surgir en este movimiento son, por el contrario, sus figuras como espíritus que todos juntos constituyen el acabamiento de su manifestación; y este mismo movimiento es el devenir de su completa realidad por medio de los lados singulares de ella o por medio de sus realidades incompletas.

La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como *religión inmediata* y, por tanto, *natural*; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata. Pero la *segunda* es necesariamente la de saberse en la figura de la *naturalidad superada* o del *sí mismo*. Es, por tanto, la religión *artística*, porque la figura se eleva aquí a la forma del *sí mismo* gracias a la *producción* de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su obrar, o el *sí mismo*. Por último, la *tercera* supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el *sí mismo* es tanto un *inmediato* como la inmediatez es *sí mismo*. Si en la primera el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del *ser en y para sí*; y, al ser

así representado como es en sí y para sí, ésta es la *religión revelada*. Pero, si bien el espíritu alcanza en ella su *figura* verdadera, la *figura* misma y la *representación* son todavía el lado no sobrepasado del que el espíritu debe pasar al *concepto*, para resolver en él enteramente la forma de la objetividad, en él que encierra en sí mismo también este su contrario. El espíritu ha captado entonces el concepto de sí mismo, a la manera como nosotros hemos llegado a captarlo solamente ahora; y su figura o el elemento de su ser allí, en cuanto es el concepto, es él mismo.

A. RELIGIÓN NATURAL

El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo y es ante sí en la forma de lo objetivo; este espíritu *es*; y es al mismo tiempo el *ser para sí*. *Es para sí*, en el lado de la autoconciencia, y lo es, además, contra el lado de su conciencia o del referirse a sí como objeto. En su conciencia es la contraposición y, con ello, la *determinabilidad* de la figura en la que se manifiesta y se sabe. De esta determinabilidad se trata solamente en este modo de considerar la religión; pues su esencia no configurada o su puro concepto se ha dado ya. Pero la diferencia entre la conciencia y la autoconciencia cae al mismo tiempo dentro de la segunda; la figura de la religión no contiene el ser allí del espíritu a la manera como éste es naturaleza libre del pensamiento o pensamiento libre del ser allí; sino que dicha figura es el ser allí mantenido en el pensamiento, del mismo modo que algo pensado que ante sí es allí. Una religión se diferencia de otra según la *determinabilidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe; sin embargo, debe notarse que la exposición de este su saber de sí según esta *determinabilidad singular* no agota de hecho la totalidad de una religión real. La serie de las distintas religiones que resultarían presenta de nuevo, asimismo, solamente los distintos lados de una sola, y en verdad de *cada una singular*, y las representaciones que parecen caracterizar a una religión real con respecto a otra se dan en cada una de ellas. Sin embargo, la diversidad debe ser considerada al mismo tiempo como una diversidad de la religión. En efecto, mientras que el espíritu se encuentra en la diferencia de su conciencia y de su autoconciencia, el movimiento se propone como meta superar esta diferencia fundamental y dar a la figura que es objeto de la conciencia la forma de la autoconciencia. Pero esta diferencia no es ya superada por el hecho de que las figuras que aquella conciencia contiene tengan ellas también el momento del sí mismo y Dios sea *representado* como *autoconcien-*

cia. El sí mismo *representado* no es el sí mismo *real*; para que, como cualquier otra determinación más cercana de la figura, pertenezca en verdad a ésta, debe ponerse en ella, de una parte, el obrar de la autoconciencia y, de otra parte, debe la determinación inferior ser y mostrarse superada y concebida por la superior. Pues lo representado sólo deja de ser representado y extraño a su saber cuando el sí mismo lo ha producido, y considera entonces la determinación del objeto como la *suya*, intuyéndose por tanto en él. Por medio de esta actividad, la determinación inferior desaparece, al mismo tiempo, pues el obrar es lo negativo, que se lleva a cabo a costa de un otro; en cuanto la determinación inferior entra también en acción, se retrotrae a lo inesencial; por el contrario, cuando la inferior es todavía la predominante, pero sigue dándose también la superior, una de ellas tiene su puesto carente de sí mismo al lado de la otra. Por tanto, cuando las diversas representaciones dentro de una singular religión presentan todo el movimiento de sus formas, el carácter de cada una es determinado por la particular unidad de la conciencia y la autoconciencia, esto es porque ésta capta en sí la determinación del objeto de la primera, con su obrar se apropia totalmente tal determinación y la sabe como esencial frente a las otras. La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *real* se halla constituido como la figura en la que se intuye en la religión; así, por ejemplo, la encarnación humana de Dios con que se presenta en la religión oriental no tiene ninguna verdad porque su espíritu real carece de esta reconciliación. No es éste el lugar indicado para retornar de la totalidad de las determinaciones a la determinación singular y poner de manifiesto en qué figura dentro de ella y de su particular religión se contiene la totalidad de las demás. La forma superior, relegada bajo una inferior, carece de su significación para el espíritu autoconsciente; sólo superficialmente pertenece a él y a su representación. Se la debe considerar en su significado propio allí donde es principio de esta particular religión y acreditada por su espíritu real.

a. LA ESENCIA LUMINOSA

El espíritu, como la *esencia* que es *autoconciencia* —o la esencia autoconsciente que es toda verdad y sabe toda realidad como sí misma— sólo es, frente a la realidad que se da en el movimiento de su conciencia, por el momento, *su concepto;* y este concepto es, frente al día de este despliegue, la noche de su esencia, frente al ser allí de sus momentos como figuras independientes, el se-

creto creador de su nacimiento. Este secreto tiene en sí mismo su revelación, pues el ser allí tiene en este concepto su necesidad, ya que este concepto es el espíritu que se sabe y tiene, por tanto, en su esencia el momento de ser conciencia y de representarse objetivamente. Es el puro yo que en su enajenación tiene en sí como *objeto universal* la certeza de sí mismo, o, este objeto es para el yo la compenetración de todo pensamiento y de toda realidad.

En el inmediato primer desdoblamiento del espíritu absoluto que se sabe tiene su figura aquella determinación que corresponde a la *conciencia inmediata* o a la certeza *sensible*. Se intuye en la forma del *ser*, pero no del *ser* carente de espíritu que pertenece a la certeza sensible y está pleno de fortuitas determinaciones de la sensación, sino del ser pleno del espíritu. Éste encierra en sí, asimismo, la forma que se daba en la *autoconciencia* inmediata, la forma del *señor* frente a la autoconciencia del espíritu, que queda relegado detrás de su objeto. Este *ser* pleno del concepto del espíritu es, por tanto, la *figura* de la relación *simple* del espíritu consigo mismo o la figura de la carencia de figura. Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma. Su ser otro es lo negativo igualmente simple, las *tinieblas*; los movimientos de su propia enajenación, sus creaciones en el elemento sin resistencia de su ser otro son derrames de luz; son en su simplicidad, al mismo tiempo, su devenir para sí y el retorno de su ser allí, ríos de fuego que devoran la configuración. La diferencia que dicha esencia se da se propaga, ciertamente, a la sustancia del ser allí y se configura en las formas de la naturaleza; pero la simplicidad esencial de su pensamiento vaga en ellas sin consistencia e ininteligible, amplía sus límtes hasta lo desmedido y disuelve en su sublimidad su belleza exaltada hasta el esplendor.

El contenido que este puro *ser* desarrolla o su percibir es, por tanto, un jugar carente de esencia con aquella sustancia, que sólo *surge* sin llegar a *ahondar* en sí misma, sin llegar a ser sujeto y consolidar sus diferencias por el sí mismo. Sus determinaciones son solamente atributos que no llegan a cobrar independencia, sino que permanecen solamente nombres de lo uno multinominal. Esto se halla vestido como con un ornamento carente de sí mismo con las múltiples fuerzas del ser allí y las figuras de la realidad; esas fuerzas son solamente mensajeros de su poder carentes de voluntad propia, intuiciones de su señorío y voces de su alabanza.

Pero esta vida estremecida debe determinarse como *ser para sí* y dar consistencia a sus figuras que tienden a desaparecer. El *ser*

inmediato en que se pone frente a su conciencia es por sí mismo el poder *negativo* que disuelve sus diferencias. Es, pues, en verdad, el *sí mismo;* y el espíritu pasa, por ello, a saberse en la forma del sí mismo. La luz pura proyecta su simplicidad como una infinitud de formas separadas y se ofrece como víctima al ser para sí, de tal manera que lo singular tome la subsistencia de su sustancia.

b. LA PLANTA Y EL ANIMAL

El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura o ha elevado su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la *percepción* espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres. Este panteísmo, que es primeramente el *quieto* subsistir de estos átomos espirituales, se convierte en el movimiento *hostil* en sí mismo. El candor de la *religión de las flores,* que es solamente representación carente de sí mismo del sí mismo, pasa a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la *religión de los animales,* la quietud y la impotencia de la individualidad intuitiva pasan al ser para sí destructor. De nada sirve el haber quitado a las cosas de la percepción la *muerte de la abstracción* para elevarlas a esencias de percepción espiritual; la animación de este reino de los espíritus tiene en ella aquella muerte mediante la determinabilidad y la negatividad que invaden su inocente indiferencia. Con ellas, la dispersión en la multiplicidad de las figuras quietas de las plantas se convierte en un movimiento hostil en el que las consume el odio de su ser para sí. La autoconciencia *real* de este espíritu disperso es una multitud de singularizados e insociables espíritus de pueblos que en su odio se pelean a muerte y devienen conscientes de determinadas figuras animales como de su esencia, pues no son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se disocian y conscientes de sí sin universalidad.

Pero en este odio se agota la determinabilidad del puro ser para sí negativo y por medio de este movimiento del concepto adopta el espíritu otra figura. El *ser para sí superado* es la *forma del objeto* hecha surgir por medio del sí mismo o que más bien es el sí mismo hecho surgir, que se consume, es decir, el sí mismo que deviene cosa. Por tanto, el trabajador, cuyo obrar no es solamente negativo, sino aquietado y positivo, mantiene la superioridad sobre los espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí. La con-

ciencia del espíritu es, por tanto, de ahora en adelante, el movimiento que va más allá del *ser en sí* inmediato como del *ser para sí* abstracto. En cuanto que el en sí es rebajado a una determinabilidad por la oposición, no es ya la forma propia del espíritu absoluto, sino una realidad, la de que su conciencia se encuentra contrapuesta como la existencia común y la que supera, y del mismo modo no es solamente este ser para sí que supera, sino que produce también su representación, el ser para sí exteriorizado en la forma de un objeto. Sin embargo, este producir no es todavía la actividad perfecta, sino una actividad condicionada y la formación de algo ya dado.

c. EL ARTESANO

El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el *artesano* y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdillas.

La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento, y la obra no se halla aún en sí misma llena por el espíritu. Los cristales de las pirámides y de los obeliscos, simples combinaciones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, en las que queda eliminada la inconmensurabilidad de las curvas, son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa. Por razón de la mera inteligibilidad de la forma, no es su significación en ella misma, no es el sí mismo espiritual. Las obras sólo reciben, por tanto, el espíritu bien en sí, como un espíritu extraño ya muerto, que ha abandonado su compenetración viva con la realidad y que entra él mismo muerto en estos cristales desprovistos de vida; o bien se refieren exteriormente a él como a algo exterior al sí mismo y que no existe como espíritu —como a la luz naciente que proyecta sobre ella su significación.

La separación de que parte el espíritu que trabaja, la separación del *ser en sí* que deviene materia que él trabaja y del *ser para sí* que es *el lado* de la autoconciencia que trabaja ha devenido para él objetiva en su obra. Su esfuerzo ulterior debe tender a superar esta separación entre el alma y el cuerpo, a dar ropaje y figura a la primera en ella misma y a animar a la segunda. Ambos lados, al acercarse el uno al otro, retienen en ello, el uno con respecto al otro, la determinabilidad del espíritu representado y de la envoltura que lo reviste; su unidad consigo mismo entraña esta oposición de la singularidad y la universalidad. Por cuanto la obra se acerca a sí misma en sus lados, ocurre con ello, al mismo tiempo, también

lo otro, a saber, que se acerca a la autoconciencia que trabaja y ésta al saber de sí en la obra tal como es en y para sí. Pero, de este modo, sólo constituye el lado abstracto de la *actividad* del espíritu, que no sabe todavía su contenido en sí mismo, sino en su obra, que es una cosa. El artesano mismo, el espíritu entero, no se ha manifestado aún, sino que es todavía la esencia interior aún oculta que, como un todo, sólo se da escindida en la autoconciencia activa y en el objeto hecho surgir por ella.

Por tanto, la morada circundante, la realidad exterior que sólo se eleva a la forma abstracta del entendimiento, es la que el artesano trabaja en forma más animada. El artesano emplea para ello la vida de las plantas, que no es ya sagrada como lo era para el anterior panteísmo importante, sino que es tomada por él, que se capta como la esencia que es para sí, como algo útil y relegado al papel de algo externo y ornamental. Pero no se le emplea sin alteración, sino que el trabajador de la forma autoconsciente cancela al mismo tiempo la precariedad que la existencia inmediata de esta vida tiene en ella y acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y más universales del pensamiento. Cuando la forma orgánica es dejada en libertad sigue propagándose en la particularidad; pero cuando es sojuzgada de una parte por la forma del pensamiento eleva, por otra parte, estas figuras rectilíneas y planas a curvas animadas, mezcla que pasa a ser la raíz de la libre arquitectura.

Esta morada, el lado del *elemento universal* o de la naturaleza inorgánica del espíritu encierra en sí también una figura de la *singularidad*, que acerca a la realidad al espíritu antes separado del ser allí, interior o exterior a ella, haciendo con ello que la obra se iguale más a la autoconciencia activa. El trabajador echa mano ante todo de la forma del *ser para sí* en general, de la *figura animal*. Que en la vida animal no sea ya de un modo inmediato autoconsciente lo demuestra al constituirse frente a ésta como la fuerza productiva y al saberse en ella como *su* obra; con lo que la convierte, al mismo tiempo, en una fuerza superada y en el jeroglífico de otra significación, de un pensamiento. Por tanto, no es empleada ya ella sola y totalmente por el trabajador, sino mezclada con la figura del pensamiento, con la figura humana. Pero aún le falta a la obra la figura y el ser allí, en la que el sí mismo existe como sí mismo; le falta todavía esto: expresar en ella misma que encierra en sí una significación interior, le falta el lenguaje, el elemento donde se da el sentido mismo que lo llena. Por tanto, la obra, aunque se haya purificado totalmente de lo animal y lleve en ella solamente la figura de la autoconciencia, es aún la figura

muda que necesita del rayo del sol naciente para tener tono, el cual, engendrado por la luz, es solamente sonido, pero no lenguaje, muestra solamente un sí mismo exterior, pero no el interior.

A este sí mismo exterior de la figura se contrapone la otra figura, que indica tener en ella un *interior*. La naturaleza que retorna a su esencia degrada su multiplicidad viva que se individualiza y se embrolla en su movimiento a un habitáculo no esencial que es la *cobertura de lo interior*; y este interior es todavía, por el momento, las simples tinieblas, lo inmóvil, la piedra negra e informe.

Ambas presentaciones contienen la *interioridad* y el *ser allí* —los dos momentos del espíritu; y ambas presentaciones [contienen] ambos [momentos], al mismo tiempo, en una relación contrapuesta, el sí mismo tanto como interior cuanto como exterior. Ambas deben unirse. El alma de la estatua modelada en forma humana no viene todavía de lo interior, no es todavía el lenguaje, el ser allí que es en él mismo interior, y el interior de la existencia multiforme es todavía lo atónico, que no se diferencia en sí mismo y que se halla todavía separado de su exterior, al que pertenecen todas las diferencias. El artesano unifica, por tanto, ambas cosas en la mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente, y estas esencias ambiguas y enigmáticas ante sí mismas, lo consciente pugnando con lo no consciente, lo interior simple con lo multiforme exterior, la oscuridad del pensamiento emparejándose con la claridad de la exteriorización, irrumpen en el lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión.

En esta obra cesa el modo de trabajo instintivo que, frente a la autoconciencia, engendraba la obra no consciente; pues en ella se enfrenta a la actividad del artesano, que constituye la autoconciencia, un interior igualmente autoconsciente y que se expresa. Se ha ido remontando trabajosamente en ello hasta el desdoblamiento de su conciencia, en que el espíritu se encuentra con el espíritu. En esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo, en la medida en que el espíritu es figura y objeto de su conciencia, se purifican, por tanto, sus mezclas con el modo no consciente de la figura natural inmediata. Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí y un interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo; en un pensamiento que es claro ser allí que se engendra y que mantiene su figura en conformidad con él. El espíritu es *artista*.

B. LA RELIGION DEL ARTE

El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo *sintético*, la *mezcla* de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual.

Si nos preguntamos cuál es el espíritu *real* que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu *ético* o el espíritu *verdadero*. No es solamente la sustancia universal de todo lo singular, sino que, teniendo esta sustancia para la conciencia real la figura de la conciencia, ello quiere decir que la sustancia, dotada de individualización, es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra. De este modo, no es para él ni la esencia luminosa en cuya unidad el ser para sí de la autoconciencia, contenido tan sólo negativamente, transitoriamente, intuye al señor de su realidad, no es tampoco el incesante devorarse de pueblos que se odian, ni su sojuzgamiento en castas que constituyan en su conjunto la apariencia de la organización de un todo acabado, pero al que le falte la libertad universal de los individuos. Sino que es el pueblo libre, en el que la costumbre constituye la sustancia de todos, cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar.

Pero la religión del espíritu ético es su elevación por sobre su realidad, el retorno *desde su verdad* al puro *saber de sí mismo*. Puesto que el pueblo ético vive en la unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la singularidad de la autoconciencia, su religión sólo aparece en su perfección allí donde *se destaca* de su *subsistencia*. Pues la *realidad* de la sustancia ética se basa, en parte, en su quieta *inmutabilidad* frente al movimiento absoluto de la autoconciencia y, por tanto, en el hecho de que ésta no ha retornado todavía a sí de su quieta costumbre y de su firme confianza en sí misma; y, en parte, en su organización en una pluralidad de derechos y deberes, así como en la distribución en las masas de los estamentos y de su obrar particular, que coopera al todo; se basa, por tanto, en el hecho de que el singular está satisfecho con la limitación de su ser allí y no ha captado todavía el pensamiento ilimitado de su libre sí mismo. Pero, aquella quieta confianza *inmediata* en la sustancia pasa a la confianza *en sí* y a *certeza de sí mismo*, y la pluralidad de los derechos y deberes, como el obrar limitado, es el mismo movimiento dialéctico de lo ético

que la pluralidad de las cosas y de su determinación, un movimiento que sólo encuentra su quietud y su firmeza en la simplicidad del espíritu cierto de sí. La perfección de la eticidad hasta llegar a la libre autoconciencia y el destino del mundo ético es, por tanto, la individualidad que ha entrado en sí, la absoluta ligereza del espíritu ético que disuelve en sí todas las diferencias fijas de su subsistencia y las masas de su estructuración orgánica y ha llegado plenamente a la alegría ilimitada y al más libre goce de sí mismo. Esta simple certeza del espíritu en sí es la ambigua, quieta subsistencia y la fija verdad, del mismo modo que es la absoluta inquietud y el perecer de la eticidad. Pero se trueca en esta última; pues la verdad del espíritu ético todavía sigue siendo, primeramente, esta esencia y esta confianza sustanciales en las que el sí mismo no se sabe como libre singularidad y que, por tanto, se va a pique en esta interioridad o en el liberarse del sí mismo. Así, pues, al quebrantarse la confianza y romperse la sustancia del pueblo en sí, el espíritu, que era el medio entre los extremos inconsistentes, pasa ahora al extremo de la autoconciencia que se capta como esencia. Esta conciencia es el espíritu cierto dentro de sí, que se duele de la pérdida de su mundo y que ahora hace surgir su esencia, elevada por sobre la realidad, desde la pureza del sí mismo.

En una época así se produce el arte absoluto; antes, es el trabajo instintivo, que, sumergido en la existencia, trabaja partiendo de ella y penetrando en ella, que no tiene su sustancia en la libre eticidad y que, por tanto, no tiene tampoco la libre actividad espiritual para el sí mismo que trabaja. Más tarde, el espíritu va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación; la de ser no solamente la *sustancia* nacida del *sí* mismo, sino también, en su presentación como objeto ser *este sí mismo*; no sólo de alumbrarse desde su concepto, sino de tener su concepto mismo como figura, de tal modo que el concepto y la obra de arte creada se saben mutuamente como uno y lo mismo.

Como, por tanto, la sustancia ética ha retornado desde su ser allí a su autoconciencia pura, es éste el lado del concepto o de la *actividad* con que el espíritu se hace surgir como objeto. Es la forma pura, porque el singular, en la obediencia y en el servicio éticos, ha agotado todo ser allí no consciente y toda sólida determinación, del mismo modo que la sustancia misma se ha convertido en esta esencia fluida. Esta forma es la noche en que la sustancia es traicionada y se ha convertido en sujeto; de esta noche de la certeza pura de sí mismo resurge el espíritu moral como la figura liberada de la naturaleza y de su ser allí inmediato.

La *existencia* del concepto puro, en la que el espíritu ha huido de su cuerpo, es un individuo que el espíritu elige como receptáculo de su dolor. En este individuo el espíritu es como su universal y su potencia, de la que sufre violencia, es como su *pathos*, entregado al cual pierde la libertad su autoconciencia. Pero aquella potencia positiva de la universalidad es sojuzgada por el puro sí mismo del individuo como la potencia negativa. Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia no configurada; haciéndose dueña de ella, ha convertido el *pathos* en su materia y se ha dado su contenido; y esta unidad surge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado.

a. LA OBRA DE ARTE ABSTRACTA

La primera obra de arte es, como la inmediata, la obra abstracta y singular. A su vez, tiene que moverse, partiendo del modo inmediato y objetivo, hacia la autoconciencia y, de otra parte, esta autoconciencia para sí, tiende, en el culto, a superar la diferencia que primero se da frente a su espíritu y a producir con ello la obra de arte vivificada en ella misma.

[1. *La imagen de los dioses*]

El primer modo en que el espíritu artístico aleja más una de otra su figura y su conciencia activa es el modo inmediato en que aquélla *es allí* en general como *cosa*. Se escinde en él en la diferencia entre la singularidad, que tiene en ella la figura del sí mismo, y la universalidad, que presenta la esencia inorgánica con respecto a la figura, como su medio ambiente y su morada. Ésta adquiere, mediante la elevación del todo al puro concepto, su forma pura, perteneciente al espíritu. No es ni el cristal intelectual que alberga a lo muerto o es iluminado por el alma exterior, ni la mezcla, que surge primeramente de la planta, de las formas de la naturaleza y del pensamiento, cuya actividad sigue siendo aquí una *imitación*. Sino que el concepto se despoja de lo que aún queda adherido a las formas de la raíz, las ramas y el follaje y las purifica en imágenes en las que lo rectilíneo y lo plano del cristal es elevado a proporciones inconmensurables, de tal modo que la animación de lo orgánico es asumida por la forma abstracta del entendimiento y, al mismo tiempo, se mantiene para el entendimiento su esencia, la inconmensurabilidad.

Pero el dios que mora en lo interior es la piedra negra que sale

de la morada del animal y que es penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada; el animal es para el dios solamente un ropaje contingente; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha descendido a la significación de un otro, a un mero signo. La figura del dios se despoja así en ella misma de la penuria de las condiciones naturales del ser allí animal e indica las disposiciones interiores de la vida orgánica en su superficie y como perteneciente solamente a ésta. Pero la *esencia* del dios es la unidad del ser allí universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente que en su realidad se manifiesta como contrapuesta a aquél. Al mismo tiempo, siendo primeramente una figura *singular*, su ser allí es uno de los elementos de la naturaleza, del mismo modo que su realidad autoconsciente es un espíritu del pueblo singular. Pero aquélla es en esta unidad el elemento reflejado en el espíritu, la naturaleza transfigurada por el pensamiento, unida con la vida autoconsciente. Por tanto, la figura de los dioses tiene en ella su elemento natural como un elemento superado, como un oscuro recuerdo. La esencia caótica y la embrollada lucha del libre ser allí de los elementos, el reino no ético de los titanes, son derrotados y empujados hacia el borde de la realidad que se ha hecho clara, hacia los turbios límites del mundo que se encuentra y se aquieta en el espíritu. Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el Sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras que sólo tienen ya en ellas la oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, y no son ya esencias naturales, sino diáfanos espíritus morales de los pueblos autoconscientes.

Por tanto, esta figura simple ha abolido en sí y reunido en una individualidad quieta la inquietud de la infinita singularización —tanto de la suya como elemento natural que sólo como esencia universal se comporta como necesaria, pero que en su ser allí y en su movimiento se comporta de un modo contingente— como de la que surge como el pueblo que, disperso en las masas particulares del obrar y en los puntos individuales de la autoconciencia, tiene una existencia de múltiple sentido y obrar. Se le contrapone, por tanto, el momento de la inquietud; frente a ella, a la *esencia*, está la *autoconciencia*, que no tiene para sí como su punto de origen otra cosa que el ser la *actividad pura*. Lo perteneciente a la sustancia lo entregaba el artista totalmente a su obra; pero en su obra no daba realidad alguna a sí mismo como individualidad determinada;

sólo podía participar a la obra la perfección enajenándose de su particularidad y desencarnándose para elevarse a la abstracción del puro obrar. En esta primera e inmediata creación no han vuelto a unificarse aún la separación entre la obra y su actividad autoconsciente; por tanto, la obra no es para sí la obra realmente animada, sino que es *totalidad* solamente con su *devenir*. Lo común a la obra de arte, el ser creada en la conciencia y elaborada por manos humanas, es el momento del concepto existente como concepto, que se le contrapone. Y si éste, como artista o como contemplador, es lo bastante desinteresado para declarar la obra de arte absolutamente animada en ella misma, olvidándose del que obra o intuye, deberá mantenerse en pie, por el contrario, el concepto del espíritu, el cual no puede prescindir del momento de ser consciente de sí mismo. Pero este momento se contrapone a la obra, porque en esta su primera escisión el concepto da a los dos lados sus determinaciones abstractas del *obrar* y del ser *cosa*, de tal modo que se enfrenten la una a la otra; y su retorno a la unidad, de la que emanan, no se ha llevado a cabo aún.

Así, pues, el artista experimenta en su obra el *no* haber creado una esencia *igual a él*. De este modo, retorna a él de ella, ciertamente, una conciencia, a saber: que una muchedumbre admirada la honre como el espíritu que es su esencia. Pero esta animación, restituyéndole su autoconciencia solamente como admiración, es más bien una confesión hecha al artista de que esta animación no es igual a él. Al retornar a él como alegría en general, el artista no encuentra en ella ni el dolor de su formación y creación ni el esfuerzo de su trabajo. Aunque éstos enjuicien su obra y le aporten ofrendas; aunque pongan en ella, como sea, su conciencia, si, con su conocimiento, se ponen por encima de él, él sabe cuánto más vale su *obrar* que su comprender y su discurso; y si se ponen *por debajo* y reconocen en ella la *esencia* que los domina, él se sabe como el dueño y señor de la misma.

[2. *El himno*]

La obra de arte requiere, por tanto, otro elemento de su existencia, el dios requiere otro modo de expresión que éste, en el que desciende de la profundidad de su noche creadora a lo contrario, a la exterioridad, a la determinación de la *cosa* no autoconsciente. Este elemento superior es el *lenguaje*, un ser allí que es inmediatamente existencia autoconsciente. Como en el lenguaje es la autoconciencia *singular*, es también inmediatamente como un contagio

universal; la plena particularización del ser para sí es al mismo tiempo la fluidez y la unidad universalmente comunicada de los muchos sí mismos; es el alma existente. Como alma. Por tanto, el dios que tiene el lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte animada en ella misma, que tiene inmediatamente en su existencia la pura actividad que se enfrentaba a él cuando existía como cosa. O la autoconciencia permanece inmediatamente cerca de sí en el objetivarse de su esencia. De este modo, siendo en su esencia cerca de sí misma, es *puro pensar* o es la devoción cuya *interioridad* tiene al mismo tiempo *ser allí* en el himno. El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia y esta singularidad, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos y como *ser simple*; el espíritu, como esta universal autoconciencia de todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares.

Este lenguaje se distingue de otro lenguaje del dios que no es el de la autoconciencia universal. El *oráculo*, tanto el del dios de las religiones artísticas como el de las religiones anteriores, es su primer lenguaje necesario; pues en su *concepto* va implícito el que es tanto la esencia de la naturaleza como la del espíritu, por lo que tiene no sólo un ser allí natural, sino también un ser allí espiritual. En la medida en que este momento reside solamente en su *concepto* y no se ha realizado aún en la religión, el lenguaje es, para la autoconciencia religiosa, el lenguaje de una autoconciencia *extraña*. La autoconciencia extraña todavía a su comunidad no *es allí* aún como su concepto lo exige. El sí mismo es el simple y por ende sencillamente *universal* ser para sí; pero aquel que se halla separado de la autoconciencia de la comunidad es solamente un *singular*. El contenido de este lenguaje propio y singular se desprende de la universal determinabilidad en la que el espíritu absoluto en general es puesto en su religión. El espíritu universal de la aurora, que aún no ha particularizado su ser allí, expresa acerca de la esencia proposiciones igualmente simples y universales, el contenido sustancial de las cuales es sublime en su verdad simple, pero en gracia a esta misma universalidad se manifiesta al mismo tiempo como algo trivial a la autoconciencia que ulteriormente se va desarrollando.

El sí mismo ulteriormente formado que se eleva al *ser para sí* es dueño del puro *pathos* de la sustancia, es dueño de la objetividad de la esencia luminosa auroral y sabe aquella simplicidad de

la verdad como *lo que es en sí*, que no tiene la forma del ser allí contingente a través de un lenguaje extraño, sino *como la segura y no escrita ley de los dioses, que vive eternamente y de la que nadie sabe cuándo se manifestó*. Como la verdad universal revelada por la esencia luminosa se ha retraído aquí a lo interior o a lo inferior y se ha sustraído, por tanto, a la forma de la manifestación contingente, así, por el contrario, en la religión del arte, porque la figura del dios ha asumido la conciencia y, por tanto, la singularidad en general, dicha verdad es el lenguaje propio del dios, el cual es el espíritu del pueblo ético, el oráculo que sabe los casos particulares de éste y da a conocer lo que es útil acerca de ellos. Pero las verdades universales, al ser sabidas como *lo que es en sí*, son vindicadas por el *pensamiento que sabe*, y el lenguaje de ellas ya no le es un lenguaje extraño, sino el lenguaje propio. Y así como aquella manera de la Antigüedad buscaba en su propio pensamiento lo que fuese bueno y bello, dejando al demonio el saber el contenido malo y contingente del saber, si era bueno para él el practicar esto o aquello o si era bueno para un conocido el emprender tal o cual viaje y otras cosas insignificantes, del mismo modo la conciencia universal saca el saber de lo contingente de los pájaros o de los árboles o de la tierra en fermentación, cuyos vapores arrebatan a la autoconciencia su capacidad de reflexión; pues lo contingente es lo irreflexivo y lo extraño, y la conciencia ética se deja también determinar de un modo irreflexivo y extraño, como por un juego de dados. Si el singular se deja determinar por su entendimiento y elige con reflexión lo que le es útil, a esta autodeterminación le sirve de base la determinabilidad del carácter particular; ésta es lo contingente y aquel saber del entendimiento de lo que es útil para el singular es, por tanto, un saber del mismo tipo que el de aquel oráculo o el de la suerte; solamente que quien interroga al oráculo o a la suerte expresa con ello la disposición ética de la indiferencia hacia lo contingente, mientras que aquél, por el contrario, trata a lo en sí contingente como interés esencial de su pensamiento y de su saber. Pero lo superior a ambas cosas es, ciertamente, el hacer de la reflexión el oráculo del obrar contingente, pero sabiendo este obrar reflexivo mismo como algo contingente, en virtud de su lado de relación con lo particular y su utilidad.

El verdadero ser allí autoconsciente que el espíritu cobra en el lenguaje que no es el lenguaje de la autoconciencia extraña, y por tanto contingente y no universal, es la obra de arte que hemos visto anteriormente. Esta obra de arte se contrapone al carácter de cosa de la estatua. Mientras ésta es el ser allí quieto, aquélla es, en cam-

bio, el ser allí que tiende a desaparecer; mientras que en ésta la objetividad dejada en libertad carece del propio sí mismo inmediato, aquélla permanece demasiado encerrada en el sí mismo, cobra demasiado poca configuración y, como el tiempo, no es ya de un modo inmediato mientras es allí.

[3. *El culto*]

El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina *movida* en el puro elemento sensible de la autoconciencia y la figura divina *quieta* en el elemento de la coseidad abandonan mutuamente su diversa determinación y la unidad que es el concepto de su esencia llega al ser allí, constituye el *culto*. En él se da el sí mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia.

Este concepto del culto se halla ya en sí contenido y presente en el fluir del canto de los himnos. Esta devoción es la satisfacción inmediata y pura del sí mismo por medio y dentro de sí mismo. Es el alma depurada que, en esta pureza, sólo es inmediatamente esencia y forma una unidad con la esencia. Por su abstracción, no es la conciencia que diferencia su objeto de sí y es solamente, por tanto, la noche del ser allí y el *lugar dispuesto* para su figura. El *culto abstracto* eleva, por tanto, al sí mismo al ser este puro *elemento divino*. El alma lleva a cabo esta depuración de un modo consciente; sin embargo, no es todavía el sí mismo que ha descendido a sus profundidades, que se sabe como el mal, sino que es un algo *que es*, un alma que purifica su exterioridad con abluciones, que la cubre de vestidos blancos y conduce su interioridad por el camino representado de los trabajos, las penas y las recompensas, por el camino de la cultura que se enajena de la particularidad, camino por el cual el alma logra llegar a las moradas y a la comunidad de la beatitud.

En un principio, este culto es solamente una actuación *secreta*, es decir, una actuación solamente representada, irreal; debe ser acción *real*, ya que una acción irreal se contradice a sí misma. *La conciencia propiamente dicha* se eleva de este modo a su *pura* autoconciencia. La esencia tiene en ella la significación de un objeto libre; mediante el culto real retorna éste al sí mismo —y en la medida en que el objeto tiene en la conciencia pura la significación de la pura esencia que mora más allá de la realidad, esta esencia des-

ciende de su universalidad, a través de esta mediación, hasta la singularidad y se conjuga así con la realidad.

El modo como ambos lados entran en la acción se determina de manera que para el lado autoconsciente, en cuanto es conciencia *real*, la esencia se presenta como la *naturaleza real*; de una parte, le pertenece como posesión y propiedad y vale como la existencia que no es *en sí*; de otra parte, es *su propia* realidad y singularidad inmediatas que la conciencia considera asimismo como no esencia y supera. Pero, al mismo tiempo, aquella naturaleza exterior tiene para su conciencia *pura* el significado *opuesto*, el de ser la esencia *que es en sí*, frente a la cual el *sí mismo* sacrifica su no esencialidad, del mismo modo que, a la inversa, se sacrifica a sí mismo el lado no esencial de la naturaleza. La acción es movimiento espiritual, porque es bilateral, supera la abstracción de la *esencia* del modo como la devoción determina al objeto y la hace real; y eleva lo *real*, del modo como el que actúa determina el objeto y se determina a sí mismo, a la universalidad y en ella.

La acción del culto mismo comienza, pues, con la pura *entrega* de una posesión que el propietario aparentemente olvida como algo totalmente inútil para él o deja que se volatilice en humo. Ante la esencia de su conciencia pura renuncia, por tanto, a la posesión y al derecho de propiedad y de goce de la misma; renuncia a la personalidad y al retorno del obrar al sí mismo y refleja la acción más bien en lo universal o en la esencia como dentro de sí. Pero, a la inversa, en ello se va también a pique la *esencia que es*. El animal sacrificado es el *signo* de un dios; los frutos que se comen son los *mismos* Baco y Ceres *vivientes*; en aquél mueren las potencias del derecho de arriba, que tiene sangre y vida real; y en éstos las potencias del derecho de abajo, que posee, sin sangre, el poder misterioso y astuto. El sacrificio de la sustancia divina pertenece, en la medida en que es *obrar*, al lado autoconsciente; y para que este obrar real sea posible, es necesario que la esencia misma se haya sacrificado ya *en sí*. Así lo ha hecho al darse *ser allí* y convertirse en el *animal* singular y en el *fruto*. Esta renuncia, que por tanto lleva ya a cabo la esencia *en sí* presenta al sí mismo actuante en la existencia y para su conciencia y sustituye aquella realidad *inmediata* de la esencia por la realidad superior, es decir, *la de sí misma*. En efecto, la unidad engendrada, que es el resultado de la singularidad y separación de ambos lados superados, no es el destino solamente negativo, sino que tiene un significado positivo. Solamente a la esencia abstracta y subterránea se entrega totalmente lo sacrificado a ella, con lo que se designa la reflexión de la pose-

sión y del ser para sí en lo universal, como diferente del sí mismo como tal. Pero, al mismo tiempo, esto sólo es una pequeña *parte*, y los demás sacrificios son solamente la destrucción de lo inútil y más bien la preparación de lo sacrificado para la mesa, cuyo festín defrauda a la acción en su significado negativo. El que sacrifica retiene en aquel primer sacrificio la mayor parte y, en ella, lo que es útil para *su propio goce*. Este goce es la potencia negativa que supera tanto la *esencia* como la *singularidad* y es, al mismo tiempo, la realidad positiva, donde la existencia *objetiva* de la esencia se ha transformado en *autoconsciente* y el sí mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia.

Por lo demás, aunque este culto sea, ciertamente, una acción real su significado ya sólo reside más bien en la devoción; lo que a ésta pertenece no brota objetivamente, del mismo modo que el resultado se despoja a sí mismo, en el *goce*, de su existencia. Por tanto, el culto sigue adelante y suple primeramente este defecto dando a su devoción una *subsistencia objetiva*, al ser el culto el trabajo común o singular que cada cual puede realizar, trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios, para honrarlo. De este modo, y de una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se congracia al dios e intuye en él, adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí mismo; y, por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad. Pero no es el honor tributado al dios lo único que se produce, y la bendición de su inclinación no fluye solamente en la *representación* sobre el trabajador, sino que el trabajo tiene también el significado inverso frente al primero de la enajenación y del honor extraño. Las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados, por él, en caso de necesidad; y el honor que al dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo. En las fiestas, el pueblo adorna igualmente sus propias moradas y ropas y rodea también de gracioso ornato sus ceremonias. De este modo, recibe en la gratitud del dios la compensación y las pruebas de su benevolencia, en la que se unió a él por medio del trabajo, y no ya en la esperanza y en una tardía realidad, sino que tiene en los honores tributados y en la aportación de las ofrendas, de un modo inmediato, el goce de su propia riqueza y de su magnificencia.

b. LA OBRA DE ARTE VIVIENTE

El pueblo que en el culto de la religión del arte se aproxima a su dios es el pueblo ético que sabe a su Estado y a los actos de éste como la voluntad y el cumplimiento de sí mismo. Este espíritu, enfrentándose al pueblo autoconsciente, no es, por tanto, la esencia luminosa que, carente de sí mismo, no contiene en sí la certeza de los singulares, sino que es más bien solamente su esencia universal y la potencia dominadora en la que aquéllos desaparecen. El culto de la religión de esta simple esencia carente de figura sólo restituye, por tanto, a sus fieles, en general, el que ellos son el pueblo de su dios; sólo les asegura su subsistencia y su sustancia simple en general, pero no su sí mismo real, que es más bien rechazado. Pues ellos veneran a su dios como la profundidad vacía, no como espíritu. Pero, por otra parte, el culto de la religión del arte carece de aquella abstracta *simplicidad* de la esencia y, por tanto, de la *profundidad* de ésta. No obstante, la *esencia, unida inmediatamente con el sí mismo,* es *en sí* el espíritu y la *verdad que sabe,* aunque no sea aún la verdad sabida o la verdad que se sabe a sí misma en su profundidad. Así, pues, puesto que la esencia tiene aquí en ella el sí mismo, su manifestación resulta grata a la conciencia, y esta conciencia en el culto no sólo obtiene la justificación universal de su subsistencia, sino también su ser allí consciente en él mismo, del mismo modo que, a la inversa, la esencia no tiene su ser allí consciente en un pueblo reprobado en el que solamente la sustancia se reconoce y tiene realidad carente de sí mismo, sino en el pueblo cuyo *sí mismo* es reconocido en su sustancia.

Del culto procede, pues, la autoconciencia satisfecha en su esencia, y el dios se instala en ella como en su morada. Esta *morada* es para sí la noche de la sustancia o su pura individualidad, y no ya la tensa individualidad del artista, que aún no se ha reconciliado con su esencia en proceso de *objetivación,* sino la noche satisfecha que, colmada de todo, tiene en ella su *pathos,* porque es el retorno de la intuición, de la objetividad superada. Este *pathos* es para sí la esencia del *amanecer,* pero un amanecer que es a partir de ahora dentro de sí un *ocaso* y tiene en él mismo su ocaso, la autoconciencia y, con ello, ser allí y realidad. Esta esencia ha recorrido aquí el movimiento de su realización. Descendiendo desde su esencialidad pura hacia una fuerza natural objetiva y sus exteriorizaciones, es ser allí para lo otro, para el sí mismo, por el cual es devorado. La silenciosa esencia de la naturaleza carente de sí mismo alcanza en su fruto el grado en que la naturaleza, preparándose ella misma

para ser digerida después, se ofrece a la vida del sí mismo; alcanza su más alta perfección en la utilidad de ser comida y bebida, pues es así, en efecto, la posibilidad de una existencia más alta y toca a la existencia espiritual —al elevarse, por una parte, hasta la sustancia silenciosamente vigorosa y, por otra parte, hasta la fermentación espiritual, el espíritu de la tierra, en su metamorfosis, prospera hasta convertirse allí en el principio femenino de la nutrición y aquí en el principio masculino de la fuerza del ser allí autoconsciente que se impulsa a sí mismo.

En este goce revela, por tanto, aquella esencia luminosa auroral lo que es; dicho goce es el misterio de esa esencia. Pues lo místico no es el ocultamiento de un secreto o de la ignorancia, sino que consiste en que el sí mismo se sabe uno con la esencia y ésta es, por tanto, revelada. Solamente el sí mismo es revelado ante sí, o lo que se revela se revela solamente en la certeza inmediata de sí. Pero en ésta se pone mediante el culto la esencia simple; ésta, como cosa útil, no tiene solamente un ser allí que se ve, se siente, se huele y se gusta, sino que es también objeto de la apetencia y, mediante el goce real, pasa a ser uno con el sí mismo y, por tanto, completamente puesto de manifiesto ante esto y patente ante él. Aquello de lo que se dice que es revelado a la razón, al corazón, es todavía, de hecho, secreto, pues falta todavía la certeza real del ser allí inmediato, tanto la objetiva como la del goce, que en la religión, sin embargo, no es sólo la inmediata carente de pensamiento, sino al mismo tiempo la del puro saber del sí mismo.

Lo que de este modo, mediante el culto, se revela en él mismo al espíritu autoconsciente es la *simple* esencia como el movimiento consistente, de una parte, en remontarse de su nocturna reconditez a la conciencia, en ser su callada sustancia nutricia, y, de otra parte, en perderse de nuevo en la noche subterránea, en el sí mismo, y en permanecer arriba solamente con callada nostalgia maternal. Pero el impulso ruidoso es la esencia de la luz naciente de múltiples nombres y su vida tumultuosa, abandonada asimismo por su ser abstracto, se enmarca primeramente en la existencia objetiva del fruto y luego, entregándose a la autoconciencia, llega en ella a la realidad propiamente dicha, y ahora vaga como un tropel de mujeres delirantes, el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconsciente.

Pero lo que se pone de manifiesto ante la conciencia sólo es todavía el espíritu absoluto, que es esta simple esencia, y no lo que es como espíritu en él mismo, o solamente el espíritu *inmediato*, el espíritu de la naturaleza. Su vida autoconsciente es, por tanto, sola-

mente el misterio del pan y del vino, el misterio de Ceres y de Baco, no el de los otros dioses, propiamente superiores y cuya individualidad encierra dentro de sí como momento esencial la autoconciencia como tal. Aún no se le ha sacrificado, por tanto, el espíritu como espíritu *autoconsciente*, y el misterio del pan y del vino no es aún el misterio de la carne y de la sangre.

Esta incontenida ebriedad del dios tiene que aquietarse tornándose *objeto* y el entusiasmo que no llega a la conciencia producir una obra que se le enfrente como una obra igualmente perfecta, a la manera como al entusiasmo del artista de que ya hemos hablado se le enfrentaba la estatua, pero no como un sí mismo carente en él de vida, sino como un sí mismo *viviente*. Un culto así es la fiesta que el hombre se da en su propio honor; pero sin poner en ella todavía la significación de la esencia absoluta; pues sólo se pone de manifiesto ante él, por el momento, la *esencia*, pero todavía no el espíritu; no como un espíritu que adopte figura *esencialmente* humana. Pero este culto sienta el fundamento para esta revelación y desdobla, uno por uno, sus momentos. Aquí, es el momento *abstracto* de la *corporeidad viva* de la esencia, como más arriba era la unidad de ambos en el delirio no consciente. Por tanto, el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla es la *quietud* perfectamente libre. Si cada individuo sabe presentarse, por lo menos, como portador de antorcha, de entre ellos se destaca uno que es el movimiento configurado, la lisa elaboración y la fuerza fluida de todos los miembros —una obra de arte viva y animada que une a su belleza la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza y el honor de ser entre su pueblo la más alta representación corpórea de su esencia, en vez del dios de piedra.

En las dos representaciones que acabamos de ver se daba la unidad de la autoconciencia y de la esencia espiritual; lo único que les falta es su equilibrio. En el entusiasmo báquico es el sí mismo fuera de sí, pero en la bella corporeidad la esencia espiritual. Aquel embotamiento de la conciencia y sus salvajes balbuceos deben ser acogidos en la clara existencia de la corporeidad, y la claridad carente de espíritu de ésta en la interioridad de la primera. El elemento perfecto, en el que la interioridad es a un tiempo exterior, como la exterioridad interior, es nuevamente el lenguaje, pero no el lenguaje del oráculo, totalmente contingente y singular en su contenido, ni el del himno, sentimiento y alabanza de un dios singular exclusivamente, ni los balbuceos carentes de contenido del frenesí

báquico. Sino que el lenguaje ha adquirido su contenido claro y universal —su contenido *claro*, pues el artista ha salido del primer entusiasmo totalmente sustancial y se ha elaborado hasta una figura que es en sus movimientos existencia penetrada por el alma autoconsciente y el ser allí conviviente; y su contenido *universal*, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad. El bello gimnasta es sin duda el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corpórea en la que han desaparecido el desarrollo y la seriedad de la significación y el carácter interior del espíritu que sostiene la vida particular, las disposiciones, las necesidades y las costumbres de su pueblo. En esta enajenación que va hasta la total corporeidad, el espíritu se ha despojado de las particulares impresiones y resonancias de la naturaleza, que llevaba dentro de sí como el espíritu real del pueblo. Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana.

c. LA OBRA DE ARTE ESPIRITUAL

Los espíritus de los pueblos que devienen conscientes de la figura de su esencia en un animal particular se conjugan en unidad; de este modo, los bellos genios nacionales particulares se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje. La intuición pura de sí mismo como *humanidad universal* tiene en la realidad del espíritu del pueblo la forma de que se une en una empresa común con los otros, con los que constituye por medio de la naturaleza una nación, y para esta obra forma un solo pueblo y, con ello, un solo cielo. Esta universalidad a la que el espíritu llega en su ser allí no es, sin embargo, más que la primera universalidad que sale de la individualidad de la vida ética; no ha sobrepasado aún su inmediatez, no ha formado un Estado, partiendo de estas poblaciones. El carácter ético del espíritu real de un pueblo descansa, de una parte, sobre la confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo y, de otra parte, sobre la participación inmediata que todos, a pesar de la diferencia de estamentos, toman en los actos y decisiones del gobierno. En la unión, que no constituye primeramente un orden permanente, sino que se establece solamente con miras a una acción común, se deja a un lado, *por el momento*, esta libertad de participación de todos y de cada uno. Esta primera comunidad es, pues,

más bien una agrupación de individualidades que la dominación del pensamiento abstracto, que arrebataría a los singulares su participación autoconsciente en el querer y en el obrar del todo.

[1. *La epopeya*]

[*a*) *Su mundo ético*]

La agrupación de los espíritus del pueblo constituye un ciclo de figuras que ahora abarca la naturaleza toda y todo el mundo ético. También ellos se hallan bajo el *mando supremo* de uno más que bajo su *suprema autoridad*. Para sí, son las sustancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *autoconsciente*. Y ésta constituye la fuerza, y ante todo, por lo menos, el punto medio en torno al cual se afanan aquellas esencias universales y que por el momento parece entrelazar contingentemente sus negocios. Pero el retorno de la esencia divina a la autoconciencia es lo que contiene ya el fundamento por virtud del cual ésta forma el punto medio para aquellas fuerzas divinas y oculta de momento la unidad esencial bajo la forma de una amistosa relación exterior.

La misma universalidad que corresponde a este contenido tiene también necesariamente la forma de la conciencia, forma bajo la que aparece. No es ya el obrar real del culto sino un obrar que no ha sido elevado todavía al concepto, sino solamente a la *representación*, en la conexión sintética de la existencia autoconsciente y de la existencia exterior. La existencia de esta representación, el *lenguaje*, es el lenguaje primero, la *epopeya* como tal, que encierra el contenido universal, por lo menos como *totalidad* del mundo, aunque no, ciertamente, como *universalidad* del *pensamiento*. El aeda es el singular real, que, como sujeto de este mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es la fuerza natural, aturdidora, sino la Mnemosine, la introspección y la interioridad devenida, la reminiscencia de la esencia anteriormente inmediata. El aeda es el órgano que en su contenido tiende a desaparecer; lo que vale en él no es su propio sí mismo, sino su musa, su canto universal. Pero lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres *representados* y, con ello, al mismo tiempo, *universales*, como el libre extremo de la universalidad, los dioses.

[β) *Los hombres y los dioses*]

Por tanto, en esta epopeya se *presenta* en general a la conciencia lo que en el culto se actualiza *en sí*, la relación entre lo divino y lo humano. El contenido es una *acción* de la esencia autoconsciente. El *obrar* perturba la quietud de la sustancia y excita la esencia, lo que hace que su simplicidad se divida y se escinda en el mundo múltiple de las fuerzas naturales y éticas. La acción es la herida abierta en la tierra quieta, la fosa que, animada por la sangre, evoca los espíritus desaparecidos, los cuales, sedientos de vida, la logran en el obrar de la autoconciencia. El asunto en torno al cual gira el esfuerzo universal presenta los dos lados, el *del sí mismo*, es decir, el del ser efectuado por un conjunto de pueblos reales y por las individualidades que se hallan a su cabeza, y el del *universal*, el ser efectuado por sus potencias sustanciales. Pero, anteriormente, la *relación* entre ambos se había determinado de tal modo que era la conexión *sintética* entre lo universal y lo singular, o sea la *representación*. De tal determinación depende el enjuiciamiento de este mundo. La relación de aquellos dos lados es, por tanto, una mezcla que divide de modo inconsecuente la unidad del obrar y envía superfluamente la acción de un lado para otro. Las potencias universales tienen en ellas la figura de la individualidad y, con ello, el principio del obrar; su realizar se manifiesta, por tanto, como un obrar tan libre y tan derivado de ellas como el de los hombres. Los dioses y los hombres han hecho, pues, uno y lo mismo. La seriedad de aquellas potencias es, pues, una ridícula superfluidad, ya que, de hecho, son la fuerza de la individualidad actuante —y la tensión y el trabajo de ésta es un esfuerzo igualmente inútil, ya que aquéllas más bien lo guían todo. Los mortales que pecan por exceso de celo, que son la nada, son al mismo tiempo el poderoso *sí mismo* que somete a sí a las esencias universales, ofende a los dioses y les atribuye en general la realidad y un interés de obrar; del mismo modo que, a la inversa, estas impotentes universalidades, que se nutren de los dones de los hombres y que sólo gracias a éstos tienen algo que hacer son la esencia natural y la materia de todo cuanto sucede y son también la materia ética y el *pathos* del obrar. Si sus naturalezas elementales sólo cobran realidad y comportamiento activo mediante el libre sí mismo de la individualidad, son, igualmente, lo universal que se sustrae a esta conexión, permanece ilimitadamente en su determinación y, mediante la incoercible elasticidad de su unidad, extingue la puntualidad del elemento activo y sus figuraciones, se mantiene puro a sí mismo y disuelve todo lo individual en su fluidez.

[γ) *Los dioses entre sí*]

Lo mismo que los dioses caen en esta relación contradictoria con la contrapuesta naturaleza del sí mismo, así también su universalidad entra en conflicto con su propia determinación y con el comportamiento de ésta hacia los otros dioses. Los dioses son los bellos individuos eternos que, descansando sobre su propio ser allí, se hallan sustraídos al pasado y al poder extraño. Pero son, al mismo tiempo, elementos *determinados*, dioses *particulares*, que se comportan también con respecto a los otros. Pero el comportamiento hacia los otros, que, visto en cuanto a su contraposición, es un litigio con ellos, es un cómico autoolvidar su naturaleza eterna. La determinabilidad se halla enraizada en la subsistencia divina y tiene en su limitación la independencia de toda la individualidad; mediante ésta pierden sus caracteres, al mismo tiempo, la nitidez de la peculiaridad y se mezclan en su multivocidad. Un fin de la actividad y su actividad misma, puesto que se dirige hacia un otro y, por tanto, hacia una invencible fuerza divina, es un vacuo y contingente pavonearse que se esfuma también y cambia la aparente seriedad de la acción en un inocuo juego seguro de sí mismo, sin resultado ni consecuencia. Pero, si en la naturaleza de su divinidad lo negativo o la determinabilidad sólo se manifiesta como la inconsecuencia de su actividad y como la contradicción entre el fin y el resultado, y si aquella seguridad independiente mantiene la supremacía sobre lo determinado, se le enfrenta precisamente por ello la *pura fuerza* de lo *negativo*, y cabalmente como su potencia última, más allá de la cual ya nada pueden. Los dioses son lo universal y lo positivo frente al *sí mismo singular* de los mortales, que no puede hacer frente a su poder; pero si el *sí mismo universal* flota por esto sobre ellos y sobre todo este mundo de la representación al que pertenece el contenido total como el *vacío carente de concepto* de la *necesidad*, un acaecer con respecto al cual los dioses se comportan como carentes de sí mismos y afligidos, pues estas naturalezas *determinadas* no se encuentran en esta pureza.

Pero esta necesidad es la *unidad* del *concepto*, a la que se halla sometida la contradictoria sustancialidad de los momentos singulares, donde se ordena la inconsecuencia y la contingencia de su obrar y donde el juego de sus acciones adquiere en ellos mismos su seriedad y su valor. El contenido del mundo de la representación despliega para sí su movimiento sin lazo alguno en el *término medio*, congregado en torno a la individualidad de un héroe, el cual, sin embargo, siente rota su vida en su fuerza y en su belleza y se entris-

tece con el anticipo de una muerte prematura. En efecto, la *singularidad firme en sí misma y real* se halla excluida en la extremidad y escindida en sus momentos, que aún no se han encontrado ni unido. Un singular, lo irreal *abstracto*, es la necesidad que no participa de la vida del término medio, como no participa tampoco el otro, el singular *real*, el aeda, que se mantiene fuera de él y se hunde en su representación. Ambos extremos deben acercarse al contenido; uno, la necesidad, tiene que llenarse del contenido; el otro, el lenguaje del aeda, tiene que participar de él, y el contenido primeramente confiado a sí mismo debe recibir en él la certeza y la firme determinación de lo negativo.

[2. *La tragedia*]

Este más elevado lenguaje, la *tragedia*, compendia, pues, más de cerca la dispersión de los momentos del mundo esencial y actuante; la *sustancia* de lo divino se desdobla, *con arreglo a la naturaleza del concepto*, en sus figuras y su *movimiento* es también conforme a él. En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado. Es el mismo héroe quien habla y la representación muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres *autoconscientes* que *conocen* y saben *decir* su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determinación. Son artistas que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural e ingenuamente, lo *exterior* de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal. La *existencia* de estos caracteres son, finalmente, hombres *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio. Así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial es al actor su máscara, y no como condición exterior de la que deba abstraerse la consideración artística; o bien que, en la medida en que en la consideración artística deba hacerse abstracción de ello, con esto se viene a decir que el arte no contiene aún en él su sí mismo verdadero y peculiar.

[α) *Las individualidades del coro, de los héroes y de las potencias divinas*]

El *terreno universal* en el que procede el movimiento de estas figuras engendradas por el concepto es la conciencia del primer lenguaje representativo y de su contenido carente de sí mismo y entregado a la disgregación. Es el pueblo común en general cuya sabiduría se expresa en el *coro* de la *vejez*; tiene su representante en esta carencia de vigor, porque él mismo constituye solamente el material positivo y pasivo de la individualidad del gobierno que a él se enfrenta. Careciendo de la fuerza de lo negativo, no puede aglutinar y domeñar la riqueza y la abigarrada plenitud de la vida divina, sino que la deja dispersarse y ensalza en sus himnos de veneración cada momento singular como un dios independiente, tan pronto éste como otro. Pero, cuando se da cuenta de la seriedad del concepto, como cuando ésta avanza sobre tales figuras y las destroza, cuando ve cuán mal les va a sus ensalzados dioses, que se aventuran a este terreno en el que impera el concepto, no es la potencia negativa misma la que interviene actuando, sino que se mantiene en el pensamiento carente de sí mismo de la misma, en la conciencia del *destino extraño* y coloca en primer plano el vacuo deseo del aquietamiento, el débil lenguaje del apaciguamiento. En el *temor* a las potencias superiores, que son los brazos inmediatos de la sustancia, en el temor a la lucha de unas contra otras y al simple sí mismo de la necesidad, que los aplasta al igual que a los vivos a ellos vinculados; en la *compasión* por éstos, a quienes sabe al mismo tiempo como una sola cosa consigo mismo, es para ello solamente el terror inactivo de este movimiento, el lamento igualmente impotente y, como final, la vacía quietud de la rendición a la necesidad, cuya obra no es concebida como la acción necesaria del carácter, ni como el obrar de la esencia absoluta dentro de sí misma.

Ante esta conciencia espectadora, como terreno indiferente de la representación, el espíritu no aparece en su multiplicidad dispersa, sino en el simple desdoblamiento del concepto. Su sustancia se muestra, pues, desgarrada solamente en sus dos potencias extremas. Estas esencias elementales *universales* son, al mismo tiempo, *individualidades* autoconscientes, héroes que ponen su conciencia en una sola de estas potencias, que poseen en ella la determinabilidad del carácter y constituyen su activación y su realidad. Esta individualización universal desciende todavía, como se ha recordado, hasta la realidad inmediata de la existencia propiamente dicha y se presenta a una muchedumbre de espectadores que tiene en el coro su contra-

imagen o que tiene en él más bien su propia representación que se expresa.

El contenido y el movimiento del espíritu que es aquí su propio objeto han sido ya considerados como la naturaleza y la realización de la sustancia ética. Este espíritu alcanza en su religión la conciencia sobre sí o se representa a su conciencia bajo su forma más pura y en su figura más simple. Por tanto, si la sustancia ética, mediante su concepto y según su *contenido*, se escindiese en las dos potencias que han sido determinadas como derecho *divino* y derecho *humano*, derecho del mundo subterráneo y del mundo de lo alto —aquél la *familia*, éste el *poder del Estado*—, de los cuales el primero era el *carácter femenino* y el segundo el *masculino*, el círculo de los dioses, primeramente multiforme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias, que, gracias a esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha. Pues la dispersión anterior del todo en fuerzas múltiples y abstractas que se manifiestan como sustantivadas, es la *disolución* del *sujeto* que las concibe solamente como *momentos* en su sí mismo, y la individualidad, por consiguiente, es sólo la forma superficial de estas esencias. A la inversa, hay que atribuir a la personalidad contingente y en sí exterior una diferencia de caracteres mayor que ésta de que acabamos de hablar.

[β) *El doble sentido de la conciencia de la individualidad*]

Al mismo tiempo, la esencia se divide atendiendo a su *forma* o al *saber*. El espíritu *actuante* se coloca, como conciencia, frente al objeto sobre el cual actúa y que de este modo es determinado como lo *negativo* del que sabe; quien actúa se encuentra, por tanto, en la oposición del saber y el no-saber. Toma su fin sacándolo de su carácter y lo sabe como la esencialidad ética; pero, por medio de la determinabilidad del carácter, sabe solamente una de las potencias de la sustancia, permaneciéndole oculta la otra. La realidad presente es, por tanto, algo otro *en sí* y un otro para la conciencia; el derecho de lo alto y el derecho secular adquieren en esta relación el significado de la potencia que sabe y se revela a la conciencia y de la potencia que se esconde y se queda acechando al fondo. *Uno* es el *lado de la luz*, el dios del oráculo que, atendiendo a su momento natural, que brota del sol que todo lo ilumina, lo sabe y lo revela todo —*Febo* y *Zeus*, que es su padre. Pero los mandamientos de este dios que habla la verdad y sus anuncios de lo que *es* son más bien engañosos. Pues este saber es, en su concepto, de modo inmediato, el no-saber, porque la *conciencia* es en sí misma en el obrar esta oposición. Quien

podía descifrar por sí mismo el enigma de la esfinge, como aquel que confiaba de un modo infantil, son arrastrados a la catástrofe por lo que el dios les revela. Esta sacerdotisa por la que habla el hermoso dios no es otra cosa que las equívocas hermanas del destino que con sus augurios empujan al crimen y que en la ambigüedad de lo que dan como seguro engañan a quien se dejaba llevar del sentido revelado. Por tanto, la conciencia, que es más pura que la anterior, la que cree en las brujas, y más reflexiva y concienzuda que la primera, la que confía en la sacerdotisa y en el hermoso dios, vacila en vengarse sólo por la revelación hecha por el espíritu mismo del padre acerca del crimen que lo ha matado y recurre a otras pruebas, por la razón de que este espíritu revelador podría del mismo modo ser el diablo.

Esta desconfianza tiene su fundamento, porque la conciencia que sabe se pone en oposición a la certeza de sí misma y a la esencia objetiva. El derecho de lo ético de que la realidad no es en sí nada en oposición a la ley absoluta experimenta que su saber es unilateral, que su ley es solamente la ley de su carácter, que ha captado solamente una de las potencias de la sustancia. La acción misma es esta inversión de lo *sabido* en su *contrario*, el *ser*, es el trueque del derecho del carácter y del saber en el derecho de lo contrapuesto, con el que aquél se halla enlazado en la esencia de la sustancia, el trueque en las Erinias del otro poder y del otro carácter incitados a la hostilidad. Este derecho *de abajo* se sienta con Zeus en el trono y goza de la misma consideración que el dios revelado y que sabe.

A estas tres esencias es limitado por la individualidad actuante el mundo de los dioses del coro. Lo uno es la *sustancia*, que es tanto la potencia del hogar y el espíritu de la piedad familiar como la potencia universal del Estado y del gobierno. Y, en cuanto que esta diferencia pertenece a la sustancia como tal, no se individualiza en la representación en dos figuras diferentes, sino que tiene en la realidad las dos personas de sus caracteres. Por el contrario, la diferencia entre el saber y el no-saber cae en *cada una* de las *autoconciencias reales*, y solamente en la abstracción, en el elemento de la universalidad, se reparte entre dos figuras individuales. Pues el sí mismo del héroe sólo tiene ser allí como conciencia total y es, por tanto, esencialmente, la diferencia *total* que pertenece a la forma, pero su sustancia es determinada y sólo le pertenece un lado de la diferencia del contenido. Por consiguiente, los dos lados de la conciencia que en la realidad no tienen una individualidad separada, una individualidad propia de cada una, tienen en la *representación* cada una de ellas su figura particular, una la del dios revelado, otra la de las

Erinias que se mantienen ocultas. De una parte, ambas gozan del mismo honor, de otra parte, la *figura* de la *sustancia*, Zeus, es la necesidad de la *relación* entre ambas. La sustancia es la relación según *la cual* el saber es para sí, pero tiene su verdad en lo simple, según *la cual* la diferencia mediante *la que* la conciencia real es tiene su fundamento en la esencia interior que la destruye y según la *que* la *aseveración* clara ante sí de la *certeza* tiene su confirmación en el *olvido*.

[γ) El *declinar de la individualidad*]

La conciencia ha puesto en claro esta oposición por medio de la acción; obrando con arreglo al saber revelado, experimenta el carácter engañoso de este saber y, al entregarse con arreglo al contenido a un atributo de la sustancia, ha ofendido al otro y ha dado a éste el derecho contra ella. Siguiendo al dios que sabe, ha captado más bien lo no revelado y expía la falta de haberse confiado al saber cuya ambigüedad, por ser ésta su naturaleza, debía darse también *para ella* y darse como una *advertencia*. El frenesí de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del pájaro, del sueño, etc., no son los modos en que la verdad se manifiesta, sino signos admonitorios del engaño, de la falta de reflexión, de la singularidad y la contingencia del saber. O, lo que es lo mismo, la potencia contrapuesta a la que esta conciencia ofende se da como ley expresada y derecho vigente, ya sea la ley de la familia o la del Estado; la conciencia ha seguido, por tanto, al propio saber, ocultándose a sí misma lo revelado. Pero la verdad de las potencias del contenido y de la conciencia, enfrentándose entre sí, es el resultado: ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, que la acción produce, la misma falta de derecho. El movimiento del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes. La reconciliación de la oposición consigo misma es el *Leteo* del *mundo subterráneo* en la muerte —o el *Leteo* del *mundo de lo alto* como absolución, no de la culpa, pues la conciencia que ha obrado no puede ya renegar de ella, sino del crimen, y su apaciguamiento por medio de la expiación. Ambos son el *olvido*, el ser desapercibido de la realidad y del obrar de las potencias de la sustancia, su sus individualidades, y que las potencias del pensamiento abstracto del bien y del mal; pues ninguna de ellas es para sí la esencia, sino que ésta es la quietud del todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino, la quieta existencia y, con ello, la inactividad y carencia de vida de la familia y del gobierno, y el igual honor y, con

ello, la indiferente irrealidad de Apolo y las Erinias y el retorno de su animación y de su actividad al simple Zeus.

Este destino lleva a cabo la despoblación del cielo —la mezcla carente de pensamiento de la individualidad y la esencia—, mezcla por medio de la cual el obrar de la esencia se manifiesta como un obrar inconsecuente, contingente, indigno de ella; pues la individualidad que se adhiere a la esencia sólo de un modo superficial, es lo no esencial. La eliminación de tales representaciones carentes de esencia, que los filósofos de la Antigüedad reclamaban, comienza, por tanto, ya en la tragedia en general por el hecho de que la división de la sustancia se halla dominada allí por el concepto, con lo que la individualidad es, así, allí, la individualidad esencial y las determinaciones son los caracteres absolutos. La autoconciencia representada en la tragedia, sólo conoce y reconoce, por tanto, una suprema potencia, y a este Zeus solamente como la potencia del Estado o del hogar y, en oposición al saber, solamente como el padre del saber de lo *particular* que deviene figura y como el Zeus del juramento y de las Erinias, de lo *universal*, de lo interior que mora en lo oculto. Por el contrario, los momentos que siguen dispersándose del concepto en la representación y que el coro hace valer sucesivamente, no son el *pathos* del héroe, pero descienden en él al plano de la pasión —a momentos contingentes y carentes de esencia que el coro carente de sí mismo ensalza ciertamente, pero que no son capaces de constituir el carácter de los héroes ni de ser enunciados y respetados por ellos como su esencia.

Pero también las personas de la esencia divina misma, al igual que los caracteres de su sustancia, confluyen en la simplicidad de lo no consciente. Esta necesidad tiene frente a la autoconciencia la determinación de ser la potencia negativa de todas las figuras que aparecen, de no conocerse a sí misma en ella, sino de hundirse más bien allí. El sí mismo aparece solamente como atribuido a los *caracteres*, y no como el término medio del movimiento. Pero la autoconciencia, la simple *certeza* de sí es, de hecho, la potencia negativa, la unidad del Zeus, de la esencia *sustancial* y la necesidad *abstracta*, es la unidad espiritual a la que todo retorna. Porque la autoconciencia real es todavía diferente de la sustancia y del destino, es en parte el coro o más bien la muchedumbre espectadora a la que este movimiento de la vida divina, como algo *extraño*, llena de terror o en la que este movimiento, como algo cercano, engendra solamente la emoción de la *compasión* inactiva. En parte, en la medida en que la conciencia coopera y pertenece a los caracteres es esta unificación, puesto que la verdadera, la del sí mismo, el destino y la sustancia

no se da aún, una unificación externa, una *hipocresía*; el héroe, que aparece ante el espectador, se desintegra en su máscara y en el actor, en la persona y en el sí mismo real.

La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal.

[3. *La comedia*]

Ante todo, la *comedia* tiene el lado de que en ella la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses. Estas esencias elementales no son, como momentos *universales*, un sí mismo, ni son reales. Están, ciertamente, dotadas de la forma de la individualidad, pero esta forma se imagina simplemente en ellas y no les corresponde en y para sí mismas; el sí mismo real no tiene como su sustancia y contenido un tal momento abstracto. Él, el sujeto, se halla, pues, por encima de tal momento como por encima de una propiedad singular y, revestido de esta máscara, expresa la ironía de dicha propiedad, que quiere ser algo para sí. La arrogancia de la esencialidad universal se delata en el sí mismo; se muestra prisionera de una realidad y deja caer la máscara, precisamente cuando quiere ser algo justo. Aquí, el sí mismo, presentándose en su significado como real, actúa con la máscara que se pone una vez para ser su persona —pero sale rápidamente de esta apariencia para tomar a su propia desnudez y a su habitualidad, que muestra que no es diferente del sí mismo en sentido propio, del actor y del espectador.

[α) *La esencia del ser allí natural*]

Esta disolución universal de la esencia configurada en general en su individualidad deviene en su contenido más seria, y con ello más voluntariosa y más amarga en la medida en que adquiere su significación más seria y más necesaria. La sustancia divina reúne en ella la significación de la esencialidad natural y ética. En lo tocante a lo natural, la conciencia de sí real se muestra ya en el empleo de este mismo elemento para su adorno, su morada, etc. y en la ofrenda de su festín, como el destino al que se le ha revelado el secreto que guarda relación con la autoesencialidad de la naturaleza; en el misterio del pan y del vino, se los apropia a ambos juntos con el significado de la esencia interior, y en la comedia tiene en general conciencia de la ironía de este significado. En la medida en que ahora esta

significación contiene la esencialidad ética, es en parte el pueblo bajo sus dos aspectos, el del Estado o el *demos* propiamente dicho, y el de la singularidad familiar; pero es, en parte, el puro saber autoconsciente o el pensamiento racional de lo universal. Aquel *demos*, la masa universal que se sabe como señor y regente, y también como el entendimiento y la intelección que deben ser respetados, se violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta el ridículo contraste entre su opinión de sí y su ser allí inmediato, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad. Si el principio de su singularidad, separado de lo universal, surge en la figura propiamente dicha de la realidad y se apodera manifiestamente de la comunidad, cuya enfermedad secreta es, y la organiza, se delata de un modo inmediato el contraste entre lo universal como una teoría y aquello de que se trata en la práctica, se delata la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y a la burla que aquélla hace de éste.

[β) *La no esencialidad de la individualidad abstracta de lo divino*]

El *pensamiento* racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y, en contraposición a la sabiduría carente de concepto del coro, que enuncia diversas máximas éticas y hace valer una multitud de leyes y determinados conceptos de deberes y derechos, los eleva a las simples ideas de lo *bello* y lo *bueno*. El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que en ellas tienen estas máximas y leyes y, con ello, del desaparecer de la validez absoluta bajo la que previamente se manifestaban. Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado *natural*, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece, como aquellas representaciones. Atendiendo a su esencialidad *pensada*, se han convertido en los pensamientos *simples* de lo *bello* y lo *bueno*, tolerando el que se las llene con cualquier contenido. La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes y máximas determinadas del obrar al placer y la ligereza de la juventud extraviada —por esto— y da armas para el engaño a la pusilanimidad y a los cuidados de la vejez, limitada a la singularidad de la vida. Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno, liberados de la suposición que contiene tanto su determinabilidad como contenido cuanto su determinabilidad absoluta, la firmeza de la conciencia, ofrecen, por tanto, el cómico espectáculo de vaciarse

de su contenido, convirtiéndose con ello en juguetes de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente.

[γ) *El sí mismo singular cierto de sí como esencia absoluta*]

Es aquí donde el destino antes no consciente, que consiste en la quietud vacía y en el olvido y se halla separado de la autoconciencia, se reúne con ésta. El *sí mismo singular* es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza que es allí y los pensamientos de sus determinaciones; al mismo tiempo, aquél no es la vaciedad del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad misma, es cerca de sí y la única realidad. La religión del arte se ha llevado a término en él y ha retornado totalmente a sí. Puesto que la conciencia singular es en la certeza de sí misma lo que se presenta como esta potencia absoluta, esta potencia ha perdido la forma de algo *representado*, *separado* de la *conciencia* en general y extraño para ella, como lo eran la estatua y también la viva y bella corporeidad o el contenido de la epopeya y las potencias y los personajes de la tragedia; —además, la unidad no es tampoco la unidad *no consciente* del culto y de los misterios, sino que el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador, que se siente perfectamente como en su casa en lo que se representa ante él y se ve actuar a sí mismo en la acción. Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia.

C. LA RELIGION REVELADA

A través de la religión del arte, el espíritu ha pasado desde la forma de la *sustancia* a la del *sujeto*, pues aquella religión *produce* la figura del espíritu y pone, por tanto, en ella el *obrar* o la *autoconciencia*, que en la sustancia atemorizadora no hace sino desaparecer y en la confianza no se capta ella misma. Este devenir humano de la esencia divina parte de la estatua, que sólo tiene la figura *exterior* del sí mismo, mientras que lo *interior*, su actividad, cae fuera de ella; pero en el culto ambos lados se unifican, y en el resultado de la religión del arte esta unidad en su plenitud ha pasado también, al mismo

tiempo, al extremo del sí mismo; en el espíritu, que en la singularidad de la conciencia es perfectamente cierto de sí, se ha hundido toda esencialidad. La proposición que enuncia esta ligereza dice así: *el sí mismo es la esencia absoluta*; la esencia, que era sustancia y en la que el sí mismo era accidentalidad, ha descendido al predicado, y el espíritu ha perdido su *conciencia* en esta *autoconciencia* a la cual nada se enfrenta en la forma de la esencia.

[1. *Las premisas del concepto de la religión revelada*]

Esta proposición: *el sí mismo es la esencia absoluta* pertenece, como es claro por sí mismo, al espíritu no religioso, al espíritu real; y debe recordarse que es ésta la figura del espíritu que lo expresa. Esta figura contendrá, al mismo tiempo, el movimiento y la inversión de dicha proposición, que rebaja al sí mismo al predicado y eleva la sustancia al sujeto. De tal modo, que la proposición inversa no convierte *en sí o para nosotros* a la sustancia en objeto o, lo que es lo mismo, no restaura la sustancia de modo que la conciencia del espíritu sea hecha retornar a su comienzo, a la religión natural, sino de modo que esta inversión sea producida *para* y *por la misma autoconciencia*. Al abandonarse ésta con conciencia de ello, es conservada en su enajenación y permanece el sujeto de la sustancia, pero, al enajenarse así, tiene al mismo tiempo la conciencia de la misma; o bien, al *producir* mediante su sacrificio la sustancia como sujeto, éste sigue siendo su propio sí mismo. Se logra de este modo que, si en las dos proposiciones —en la de la primera sustancialidad el sujeto solamente desaparece, y en la segunda la sustancia es solamente predicado, y ambos lados se dan, por tanto, en cada uno con la contrapuesta desigualdad del valor—, se produzca la unión y penetración de ambas naturalezas, en las que ambas, con un valor igual, son igualmente *esenciales*, a la par que son solamente *momentos*; por donde el espíritu es, pues, tanto *conciencia* de sí como de su sustancia *objetiva* cuanto *autoconciencia* simple, que permanece dentro de sí.

La religión del arte pertenece al espíritu ético, que ya hemos visto más arriba que se hundía en el *estado de derecho*, es decir, en la proposición: *el sí mismo como tal, la persona abstracta, es esencia absoluta*. En la vida ética, el sí mismo se ha hundido en el espíritu de su pueblo, es la universalidad *plena*. Pero la *singularidad simple* se eleva desde este contenido, y su ligereza la depura en la persona, en la universalidad abstracta del derecho. En ésta se ha perdido la *realidad* [*Realität*] del espíritu ético, los espíritus vacíos de contenido de las individualidades de los pueblos se han congregado en un pan-

teón, no en un panteón de la representación, cuya forma impotente deje hacer a cada cual, sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro, que los priva de cuerpo y confiere al sí mismo carente de espíritu, a la persona singular, el ser en y para sí.

Pero este sí mismo, por su vaciedad, ha dejado al contenido libre; la conciencia sólo *dentro de sí* es la esencia; su propio *ser allí*, el reconocimiento jurídico de la persona, es la abstracción no plena; sólo posee, por tanto, más bien el pensamiento de sí misma; o, tal como *es allí* y se sabe como objeto, es la conciencia *irreal*. Es, por tanto, solamente la estoica *independencia del pensamiento*, y ésta, atravesando el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que fue llamada anteriormente la *autoconciencia desventurada*.

Ésta sabe lo que significa la validez real de la persona abstracta y también la validez de esta persona en el puro pensamiento. Sabe una validez tal más bien como la pérdida completa; ella misma es esta pérdida consciente de sí y la enajenación de su saber de sí. Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retorna o es la perfecta *enajenación* de la *sustancia*. Aquélla *es*, por el contrario, el destino trágico de la *certeza de sí mismo*, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí —de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*.

Así, pues, en el estado de derecho el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica, y la conciencia desventurada es el saber de esta pérdida *total*. Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad *pensada*. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, ya sólo son lo que son para nosotros —bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni

la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad. Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es ya, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí. Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que su naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la *reminiscencia* del espíritu y *exteriorizado* todavía en ellas; —es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu.

Todas las condiciones de su nacimiento se dan, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *devenir*, el *concepto* o el nacer *que es en sí* del concepto mismo. El círculo de las producciones del arte abarca las formas de las enajenaciones de la sustancia absoluta; es en la forma de la individualidad, como una *cosa*, como objeto *que es* de la conciencia sensible —como el lenguaje puro o el devenir de la figura como ser allí no sale fuera del sí mismo y es objeto que tiende puramente a *desaparecer*—; como unidad inmediata con la *autoconciencia* universal en su entusiasmo y como unidad mediata en el obrar del culto; —como bella *corporeidad de sí mismo* y, por último, como el ser allí elevado a la *representación* y el despliegue de la misma en un mundo que se agrupa a la postre en la universalidad, que es también *pura certeza de ella misma*. Estas formas, y del otro lado el *mundo de la persona* y del derecho, el salvajismo destructor de los elementos del contenido que se han dejado libres, así como la persona *pensada* del estoicismo y la inquietud insatisfe-

cha de la conciencia escéptica, constituyen la periferia de las figuras que, agrupadas en una ardorosa espera, se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia; el dolor y la nostalgia de la autoconciencia desventurada que penetra en todas es su punto medio y el dolor común del parto que acompaña a su nacimiento —la simplicidad del concepto puro que contiene aquellas figuras como sus momentos.

[2. *El contenido simple de la religión absoluta: la realidad de la encarnación humana* de *Dios*]

El contenido tiene en sí los dos lados que han sido representados más arriba como las dos proporciones inversas entre sí; uno es aquel según el cual la *sustancia* se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia; el otro, a la inversa, aquel según el cual la *autoconciencia* se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí mismo universal. Ambos lados salen así el uno al encuentro del otro y con ello se ha producido su verdadera unificación. La enajenación de la sustancia, su devenir autoconciencia, expresa el tránsito a lo contrapuesto, el tránsito no consciente de la *necesidad* o el hecho de que es *en sí* autoconciencia. Y, a la inversa, la enajenación de la autoconciencia expresa que ésta es *en* sí la esencia universal, o —puesto que el sí mismo es el puro ser para sí, que en su contrario permanece cerca de sí— el que es *para ella* como la sustancia es autoconciencia y, precisamente por esto, espíritu. Se puede decir, pues, de este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia y cobra ser allí en la figura de la autoconciencia —si queremos servirnos de las relaciones tomadas de la generación natural—, que tiene una *madre real*, pero un padre que es *en sí*; pues la *realidad* o la autoconciencia y el *en sí* como la sustancia son sus dos momentos, mediante cuya mutua enajenación, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu cobra ser allí como su unidad.

[α) *El ser allí inmediato de la autoconciencia divina*]

En la medida en que la autoconciencia sólo capta unilateralmente *su propia* enajenación, aunque su objeto sea ya para ella tanto ser como sí mismo y sepa todo ser allí como esencia espiritual, no por esto el espíritu verdadero ha devenido para ella, ya que el ser en general o la sustancia no ha efectuado igualmente en sí y de su propio lado su enajenación y no ha devenido autoconciencia. Pues, en este caso, todo ser allí es esencia espiritual *solamente desde el punto de vis-*

ta de la conciencia, no en sí mismo. De este modo, el espíritu solamente es atribuido al ser allí por la *imaginación*; esta imaginación es la *fantasía*, que atribuye tanto a la naturaleza como a la historia, tanto al mundo como a las representaciones míticas de las religiones anteriores otro sentido interior que el que inmediatamente ofrecen a la conciencia en su manifestación, otro sentido, por lo que a las religiones se refiere, que el que sabía en ellas la autoconciencia, de la que ellas eran religiones. Pero esta significación es una significación tomada a préstamo y un ropaje que no cubre las desnudeces de la manifestación y que no logra ninguna fe ni veneración, sino que sigue siendo la noche turbia y el propio éxtasis de la conciencia.

Para que esta significación de lo objetivo no sea, por tanto, mera imaginación, debe ser *en sí*, es decir, debe, en *primer lugar*, brotar para la conciencia del *concepto* y surgir en su necesidad. Así, mediante el conocimiento de la *conciencia inmediata* o de la conciencia del objeto *que es*, mediante su movimiento necesario, ha nacido para nosotros el *espíritu* que se sabe a sí mismo. Este concepto, que, como concepto inmediato, tenía también la figura de la *inmediatez* para su conciencia, se ha dado, *en segundo lugar*, la figura de la autoconciencia *en sí*, es decir, atendiendo cabalmente a la misma necesidad del concepto como el ser o la *inmediatez* que es el objeto carente de contenido de la conciencia sensible se enajena de su ser y deviene yo para la conciencia. Pero del *en sí pensante* o del *conocer* de la *necesidad* se diferencia, a su vez, el en sí inmediato o la misma *necesidad que es* —diferencia que, sin embargo, no reside al mismo tiempo fuera del concepto, pues la *unidad simple* del concepto es el *ser inmediato* mismo; el concepto es tanto lo que se enajena a sí mismo o el devenir de la *necesidad intuida* como el concepto que es en esta necesidad intuida cerca de sí y la sabe y la concibe. El *en sí inmediato* del espíritu que se da la figura de la autoconciencia quiere decir, sencillamente, que el espíritu del mundo real ha llegado a este saber de sí; sólo entonces entra este saber en su conciencia y entra en ella como verdad. La manera como ha acaecido aquello, se ha visto ya más arriba.

Esto, el que el espíritu absoluto se haya dado *en sí* la figura de la autoconciencia y, con ello, se la haya dado también para *su conciencia*, se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que el espíritu *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea* y *sienta* y *oiga* esta divinidad. De este modo, la conciencia no es imaginación, sino que es *realmente en ella*. La conciencia, entonces,

no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza *en sí* el pensamiento de Dios con el ser allí, sino que parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios. El momento del *ser inmediato* se da en el contenido del concepto de tal modo, que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, ha devenido un *sí mismo* positivo *simple*, así como el espíritu real como tal, en la conciencia desventurada, ha devenido precisamente esta negatividad *simple* autoconsciente. El sí mismo del espíritu que es allí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez; no se pone ni como pensado o representado ni como producido, como ocurre con el sí mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia.

[β) *La consumación del* concepto *de la esencia suprema en la identidad de la abstracción y de la inmediatez por el sí mismo singular*]

Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo misma. Pero esto es precisamente la sustancia, en tanto que en su accidentalidad es igualmente reflejada en sí, y no, por el contrario, como algo indiferente con respecto a algo no esencial y, por tanto, a lo que se encuentra en algo extraño, sino como lo que en ello es *en sí*, es decir, en la medida en que es *sujeto* o *sí mismo*. Por ello en esta religión es *revelada* la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es. Pero, cabalmente al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente *autoconciencia*. Para la *conciencia*, hay algo de secreto en su objeto, si este objeto es un *otro* o algo *extraño* para ella y si ella no lo sabe como *sí misma*. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un *sí mismo* en su comportamiento hacia ella; es decir, que la conciencia se sabe en él de un modo inmediato o es allí algo patente ante sí mismo. La esencia misma sólo se es patente a sí en la propia certeza; aquel su objeto es el *sí mismo*, pero el sí mismo no es algo extraño, sino la insepara-

ble unidad consigo, lo universal inmediato. Es el puro concepto, el puro pensamiento o *ser para sí*, el *ser* inmediato y, con ello, *ser para otro*, y como *ser para otro* ha retornado de modo inmediato a sí mismo y cerca de sí mismo; es, pues, lo verdadero y lo único revelado. El bondadoso, el justo, el santo, el creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto —momentos universales que encuentran en este punto su apoyo y que solamente son en el retorno de la conciencia al seno del pensamiento. Cuando *esos momentos* son sabidos, su fundamento y su esencia, el sujeto *mismo* no es aún revelado, y lo mismo ocurre con las *determinaciones* de lo universal, no son *este universal* mismo. Pero el *sujeto* mismo, y también por tanto *este puro universal*, es revelado como *sí mismo*, pues este sí mismo es precisamente este interior reflejado en sí que es allí de un modo inmediato y que es la propia certeza de aquel sí mismo para el que es allí. Esto —el ser con arreglo a su *concepto* lo revelado— es, pues, la verdadera figura del espíritu, y esta su figura, el concepto, es también únicamente su esencia y su sustancia. El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida.

Aquí, pues, de hecho la conciencia o el modo como la esencia es para ella misma, su figura, es igual a su autoconciencia; esta figura es ella misma una autoconciencia; es, con ello, al mismo tiempo, objeto *que es*, y este ser tiene de modo igualmente inmediato la significación del *puro pensamiento*, de la esencia absoluta. La esencia absoluta, que es allí como una autoconciencia real, parece haber *descendido* de su eterna simplicidad, pero de hecho es aquí donde alcanza primeramente su esencia *suprema*. En efecto, el concepto de la esencia, sólo cuando ha alcanzado su simple pureza es la *abstracción* absoluta, que es *pensamiento puro* y, con ello, la pura singularidad del sí mismo, así como en razón a su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser*. Lo que se llama la conciencia sensible es precisamente esta pura *abstracción*, es este pensamiento para el que el *ser* es lo *inmediato*. Lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la *superficie* es, precisamente de este modo, lo *más profundo*. En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etc. como una autoconciencia que es: en esto se halla, de hecho, la perfección de su concepto; y por medio de esta perfección, la esencia es *allí* de un modo tan inmediato, que es esencia.

[γ) *El saber especulativo, como la representación de la comunidad en la religión absoluta*]

Este ser allí inmediato, al mismo tiempo, no es exclusiva y simplemente conciencia inmediata, sino que es conciencia religiosa; la inmediatez tiene, sin que se las pueda separar, no sólo la significación de una autoconciencia *que es*, sino la de la *esencia* puramente pensada o absoluta. Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser es esencia* lo sabe también la conciencia religiosa. Esta *unidad* del ser y de la esencia, del *pensamiento* que *es* de modo inmediato *ser allí* es el saber *inmediato* de esta conciencia religiosa, lo mismo que ella es su *pensamiento* o su saber *mediado*; pues esta unidad del ser y del pensamiento es la *auto*conciencia y ella misma *es allí*, o la unidad *pensada* tiene, al mismo tiempo, esta figura de lo que ella es. Por tanto, Dios *se revela* aquí como *es*; es allí como es *en sí*; es allí como espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí mismo, como *este* sí mismo y sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada. Las esperanzas y expectativas del mundo anterior no hacían más que empujar a esta revelación para intuir lo que es la esencia absoluta y encontrarse a sí mismo en ella; este goce deviene para la autoconciencia y aprehende al mundo todo para que se intuya en la esencia absoluta; en efecto, dicho goce es espíritu, es el simple movimiento de aquellos momentos puros que expresa el que la esencia es sabida como espíritu solamente porque es intuida como autoconciencia *inmediata*.

Este concepto del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu es él mismo el concepto inmediato y aún no desarrollado. La esencia es espíritu o se manifiesta, es revelada; esta primera revelación es ella misma *inmediata*; pero la inmediatez es, asimismo, pura mediación o pensamiento; debe presentar, por tanto, esto en ella misma, como tal. Considerando esto de un modo más determinado, el espíritu es, en la inmediatez de la autoconciencia, *esta autoconciencia singular*, contrapuesta a la *universal*; es lo uno excluyente, que tiene para la conciencia *para la cual* es allí la forma todavía no disuelta de un *otro sensible*; éste no sabe todavía al espíritu como su espíritu, o el espíritu, como es sí mismo *singular*, no es allí todavía como sí mismo universal, como todo. O, la figura no tiene todavía la forma

del *concepto*, es decir, del sí mismo universal, del sí mismo que en su inmediata realidad es asimismo pensamiento, universalidad superados, sin perder aquélla en ésta. Pero la forma más próxima y ella misma inmediata de esta universalidad no es ya la forma *del pensamiento* mismo, *del concepto como concepto*, sino la universalidad de la realidad, la totalidad de los sí mismos y la elevación del ser allí a la representación; como por doquier y para poner un ejemplo determinado, lo mismo que el *esto sensible* superado es solamente la cosa de la *percepción*, y aún no lo *universal* del entendimiento.

Por tanto, este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del *ser sensible*. El es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su *ser* se torna en el *haber sido*. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído; y solamente así, por *haberlo* visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como *ser allí sensible*, nace ahora *en el espíritu*. En efecto, como conciencia tal que lo ve y lo oye de un modo sensible, es ella misma sólo conciencia inmediata, que no ha superado la desigualdad de la objetividad, que no la ha hecho retornar al pensamiento puro, sino que sabe como espíritu este singular objetivo, pero no a sí misma. En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como *la autoconciencia universal* de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu.

Pero *pasado* y *alejamiento* son solamente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente; este modo sólo se sumerge superficialmente en el elemento del pensamiento, se conserva en él *como* modo sensible y no se unifica con la naturaleza del pensamiento mismo. Solamente se lo eleva a la *representación*, pues ésta es la conjunción sintética de la inmediatez sensible y de su universalidad o del pensamiento.

Esta *forma de la representación* constituye la determinabilidad en la que el espíritu, en esta su comunidad, se torna consciente de sí. Esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto; la mediación no es todavía perfecta. Se da, por tanto, en esta conjunción del ser y el pensamiento el defecto de que la esencia espiritual lleva todavía consigo un desdoblamiento no reconciliado en un más acá y un más allá. El

contenido es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos en el elemento de la representación tienen el carácter de no ser concebidos, sino de manifestarse como lados totalmente independientes, que se relacionan *exteriormente* entre sí. Para que el verdadero contenido cobre también su verdadera forma para la conciencia es necesaria una formación más alta de ésta, que su intuición de la sustancia absoluta se eleve al concepto y que *para ella misma* su conciencia se equilibre con su autoconciencia, como esto ha ocurrido ya para nosotros o *en sí*.

Este contenido debe considerarse en el modo como es en su conciencia. El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su *verdad*. Pero su verdad no es el ser solamente la sustancia de la comunidad o el *en sí* de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el sí mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto. Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo. Lo que este espíritu que se revela es *en y para* sí no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su rica vida se desenrede, por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado. Esta reducción radica en el instinto de ir hasta el concepto; pero confunde el *origen* como el *ser allí inmediato* de la primera manifestación con la *simplicidad* del *concepto*. Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen, por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado.

[3. *Desarrollo del concepto de la religión absoluta*]

El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí o a la singularidad. El término medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir otro o el representar como tal. El tercero es el retorno desde la representación y del ser otro o el elemento de la autoconciencia misma. Estos tres momentos constituyen el espíritu; su disociarse en la representación consiste en ser de un modo *determinado*; pero esta determinabilidad no es otra cosa que uno de sus momentos. Su movimiento desarrollado es, por

tanto, el de expandir su naturaleza en cada uno de sus momentos, como en un elemento; al consumarse en sí cada uno de estos círculos, es esta su reflexión dentro de sí, al mismo tiempo, el tránsito al otro. La *representación* hace de término medio entre el puro pensamiento y la autoconciencia como tal y es solamente *una* de las determinabilidades; pero, al mismo tiempo, como se ha mostrado, su carácter es ser la conjunción sintética que se expande sobre todos estos elementos y su común determinabilidad.

El contenido mismo que ha de considerarse se ha presentado ya, en parte, como la representación de la conciencia *desventurada* y *creyente*; —pero en aquélla se presentaba en la determinación del contenido *producido* desde la *conciencia* y *ansiado*, en que el espíritu no puede saciarse ni aquietarse, porque no es todavía su contenido *en sí* o como su *sustancia*; y, por el contrario, en ésta ha sido considerado como la *esencia* del mundo carente de sí mismo o como contenido esencialmente *objetivo* de la representación, —una representación que huye a la realidad en general y, por tanto, es sin la *certeza de la autoconciencia* y que se separa del saber en parte como vanidad y en parte como pura intelección. La conciencia de la comunidad, por el contrario, tiene a ese contenido como su *sustancia*, del mismo modo que el contenido es su *certeza* del propio espíritu.

[α) *El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad*]

El espíritu, *representado* primeramente como sustancia en el *elemento del puro pensar*, es de este modo, inmediatamente, la *esencia* simple igual a sí misma, pero que no tiene esta *significación* abstracta de la esencia, sino la significación del espíritu absoluto. Pero el espíritu no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real. Por tanto, la esencia simple y eterna sólo sería espíritu en cuanto a la palabra vacua si permaneciese en la representación y la expresión de la simple esencia eterna. Pero la esencia simple, por ser la abstracción, es de hecho lo *negativo en sí mismo*, y precisamente la negatividad del pensamiento o la negatividad tal como es en la *esencia* en sí; es decir, la *diferencia* absoluta de sí o su puro devenir otro. Como *esencia*, es solamente *en sí* o para nosotros; pero, por cuanto esta pureza es cabalmente la abstracción o la negatividad, es *para sí misma* o el *sí mismo*, el *concepto*. Es, por tanto, *objetiva*; y, en cuanto que la representación aprehende y enuncia como un *acaecer* la *necesidad* del concepto que acabamos de enunciar, se dirá que la esencia eterna se *engendra* un otro. Pero en este ser otro ha retornado también de un modo inmediato a sí, pues la diferencia es la

diferencia *en sí;* es decir, ésta sólo es inmediatamente diferente de sí misma y es, por tanto, la unidad retornada dentro de sí.

Se diferencian, por tanto, los tres momentos, el de la *esencia,* el del *ser para sí,* que es el ser otro de la esencia y para el que la esencia es, y el del *ser para sí* o el saberse a sí mismo *en el otro.* La esencia sólo se intuye a sí misma en su ser para sí; en esta enajenación es solamente cerca de sí; el ser para sí que se excluye de la esencia es el *saber de la esencia de sí mismo;* es la palabra que, una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero que es escuchada también de modo inmediato, y sólo este escucharse a sí mismo es el ser allí de la palabra. De tal modo que las diferencias que se establecen son disueltas tan inmediatamente como se han establecido y se establecen de modo tan inmediato como se disuelven, y lo verdadero y lo real son cabalmente este movimiento que gira en sí mismo.

Este movimiento dentro de sí mismo enuncia la esencia absoluta como *espíritu;* la esencia absoluta que no es captada como espíritu sólo es el vacío abstracto, del mismo modo que el espíritu no aprehendido como este movimiento es solamente una palabra vacua. En cuanto que sus *momentos* se captan en su pureza, son los conceptos carentes de quietud que son solamente en la medida en que en ellos mismos son su contrario y en que sólo tienen su quietud en el todo. Pero la *representación* de la comunidad no es este pensamiento *conceptual,* sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo. Al comportarse ella misma en el pensamiento como *representación,* la esencia se revela, ciertamente, ante ella, pero los momentos de esta esencia, en virtud de esta representación sintética, se separan en parte uno de otro, de tal modo que ya no se refieren el uno al otro por medio de su propio concepto y, en parte, ella misma queda atrás de este su puro objeto y sólo se refiere a él de un modo externo; le es revelado por algo extraño, y en este pensamiento del espíritu no se conoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la pura autoconciencia. En tanto que se debe sobrepasar la forma de la representación y de aquellas representaciones tomadas de lo natural y, especialmente, por tanto, este modo de tomar los momentos de este movimiento que es el espíritu como sustancias aisladas e inconmovibles o sujetos, en vez de ver en ellos momentos transitorios —este sobrepasar debe ser considerado, según se hizo notar ya anteriormente, en relación con otro aspecto, como una presión del concepto; pero, en tanto que es solamente instinto, se desconoce a sí mismo, repudia a la par con la

forma el contenido y, lo que es lo mismo, lo rebaja a una representación histórica y a una herencia de la tradición; aquí se ha retenido tan sólo lo puramente externo de la fe, como algo, por tanto, muerto y carente de conocimiento, pero lo *interior* de ella ha desaparecido, pues ese algo interior sería el concepto que se sabe como concepto.

[β) *El espíritu, en su enajenación, el reino del Hijo*]

El espíritu absoluto, representado en la pura esencia, no es, ciertamente, la pura esencia *abstracta*, sino que ésta, cabalmente por ser en el espíritu solamente un momento, ha descendido a *elemento*. Pero, en este elemento, la presentación del espíritu lleva en sí, con arreglo a la forma, el mismo defecto que tiene la *esencia* como esencia. La esencia es lo abstracto y, por tanto, lo negativo de su simplicidad, un otro; y, del mismo modo, el *espíritu* en el elemento de la esencia es la *forma* de la *unidad simple*, la que, por tanto, es también esencialmente un devenir otro. O, lo que es lo mismo, la relación de la esencia eterna con su ser para sí es la relación inmediata y simple del puro pensamiento; en este *simple* intuirse de sí mismo en el otro el *ser otro* no se pone, por tanto, como tal; es la diferencia tal como en el puro pensamiento no es inmediatamente *diferencia alguna*; un reconocimiento *del amor* en el que los dos no se *contraponen* en cuanto a su esencia. El espíritu que se enuncia en el elemento del puro pensamiento es él mismo esencialmente esto: no es solamente en él, sino que es espíritu *real*, pues en su concepto radica el mismo *ser otro*, es decir, la superación del puro concepto solamente pensado.

El elemento del puro pensamiento, por ser el elemento abstracto, es él mismo más bien el *otro* de su simplicidad y pasa, por tanto, al elemento peculiar de la *representación*, al elemento en el cual los momentos del puro concepto adquieren una existencia sustancial el uno con respecto al otro, del mismo modo que son *sujetos* que no tienen ante un tercero la indiferencia recíproca del ser, sino que, reflejados en sí mismos, se particularizan y contraponen el uno con respecto al otro.

[1) *El mundo*] El espíritu solamente eterno o abstracto deviene, pues, ante sí *un otro* o entra en el ser allí e inmediatamente en el *ser allí inmediato*. *Crea*, así, un mundo. Este *crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo con arreglo a su movimiento absoluto o para el proceso en el cual lo simple enunciado absolutamente o el puro pensamiento es más bien lo negativo y, así, lo con-

trapuesto a sí mismo o lo otro, porque es lo abstracto; —o, para decir lo mismo en otra forma, porque lo que se pone como *esencia* es la simple *inmediatez* o el *ser*, pero, como inmediatez o ser, carente del sí mismo y, por tanto, de la *interioridad,* como ser *pasivo* o *ser para otro.* Este *ser para otro* es, al mismo tiempo, *un mundo;* el espíritu, en la determinación del *ser para otro,* es el quieto subsistir de los momentos anteriormente incluidos en el puro pensamiento y, por tanto, la disolución de su universalidad simple y la disociación de ésta en su propia particularidad.

Pero el mundo no es solamente este espíritu disociado y lanzado a la integridad y su orden externo, sino que, por ser esencialmente el simple sí mismo, éste se da también en él: el *espíritu que es allí,* el cual es el sí mismo singular que tiene la conciencia y que se diferencia de sí como otro o como mundo. Este sí mismo singular, tal como empieza poniéndose aquí inmeditamente, no es todavía *espíritu para sí;* no *es,* por tanto, *como* espíritu, puede llamársele *inocente,* pero no *bueno.* Para que sea, de hecho, sí mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo un *otro,* lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro. En cuanto que este espíritu se determina como algo que comienza siendo allí de un modo inmediato o como dispersado en la multiplicidad de su conciencia, su devenir otro es el adentrarse *en sí* del saber en general. El ser allí inmediato se trueca en el pensamiento, o la conciencia solamente sensible se trueca en la conciencia del pensamiento; y es así, cabalmente, porque el pensamiento proviene de la inmediatez o es pensamiento *condicionado,* porque no es el saber puro, sino el pensamiento que el ser otro tiene en él y, por tanto, el pensamiento contrapuesto a sí mismo del *bien* y del *mal.* El hombre es representado como algo *acaecido.* como algo no necesario, —como si hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal,* siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, del jardín de los animales.

[2. *El mal y el bien*] Puesto que este ir dentro de sí de la conciencia que es allí se determina de modo inmediato como el devenir *desigual* a sí mismo, el *mal* se manifiesta como el primer ser allí de la conciencia que ha ido dentro de sí; y, como los pensamientos del *bien* y el *mal* son sencillamente contrapuestos y esta contraposición no ha sido resuelta aún, entonces, esta conciencia sólo es, esencialmente, el mal. Pero, al mismo tiempo, y en gracia precisamente a esta contra-

posición, se da también en contra de ella la conciencia *buena* y su mutua relación. En la medida en que el ser allí inmediato se trueca en el *pensamiento* y el *ser dentro de sí* se determina más de cerca, en parte como pensamiento él mismo y, en parte, como el momento del *devenir* otro de la esencia, este devenir malo puede arrojarse hacia atrás fuera del mundo que es allí y desplazarse al primer reino del pensamiento. Se puede, pues, decir que ya el primogénito de la luz, al ir dentro de sí mismo, es el que ha caído, pero que en lugar suyo ha sido engendrado en seguida otro. Estas formas, las de la *caída* y el *hijo*, pertenecientes solamente a la representación y no al concepto, rebajan, por lo demás y desplazan al plano de la representación los momentos del concepto, invirtiéndolos, o transfieren la representación al reino del pensamiento. E igualmente indiferente es el coordinar al pensamiento simple del *ser otro* en la esencia eterna una multiplicidad de otras figuras, desplazando a éstas el *ir dentro de sí*. Esta coordinación debe, por ello, ser también aprobada, ya que, de este modo, este momento del ser otro expresa, al mismo tiempo, como debe hacerlo, la diversidad, y no precisamente como pluralidad en general, sino, al mismo tiempo, como diversidad determinada, de tal modo que una parte, el hijo, es el elemento simple que se sabe a sí mismo como esencia, mientras que la otra parte es la enajenación del ser para sí, que sólo vive en el elogio de la esencia; en esta parte puede ponerse entonces la recuperación del ser para sí enajenado y el ir dentro de sí del mal. En tanto que el ser otro se divide en dos, el espíritu sería expresado de una manera más determinada en sus momentos y, si se los contara, se expresaría como cuaternidad o, puesto que la muchedumbre se divide, a su vez, en dos partes, a saber, en la que se mantiene buena y la que se torna mala, incluso como quineidad. Pero el *contar* los momentos puede verse como totalmente inútil, ya que, de una parte, lo diferente mismo es solamente *uno*, es decir, es cabalmente el *pensamiento* de la diferencia que es solamente un pensamiento, con lo que este pensamiento es él mismo *este* diferente, el segundo con relación al primero —y, de otra parte, porque el pensamiento que encuadra lo plural en lo uno debe ser disuelto fuera de su universalidad y diferenciado en más de tres o cuatro diferentes; —cuya universalidad, frente a la absoluta determinabilidad del uno abstracto, del principio del número, se manifiesta como indeterminabilidad en relación con el número mismo, de tal modo que podría hablarse solamente de *números* en general, es decir, no de un *número* de diferencias, razón por la cual es totalmente superfluo pensar aquí en el número y en la numeración en general, del mismo modo que, por

lo demás, la mera diferencia de magnitud y cantidad carece de concepto y no dice nada.

El *bien* y el *mal* eran las diferencias determinadas del pensamiento que se presentaban. Por cuanto que su contraposición no se ha resuelto aún y se las representa como esencias del pensamiento, del que cada una de ellas es independiente para sí, tenemos que el hombre es el sí mismo carente de esencia y el terreno sintético de su ser allí y de su lucha. Pero estas potencias universales pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad. Así, pues, según este momento, acaece que, como el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser allí natural del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que es allí. Lo que en el espíritu puramente pensado se esboza solamente en general como el devenir *otro* de la esencia divina se acerca aquí a su realización [*Realisierung*] para la representación; esta realización [*Realisierung*] consiste para ella en la voluntaria humillación de la esencia divina, que renuncia a su abstracción y a su irrealidad. Por lo que se refiere al otro lado, el mal, la representación lo toma como un acaecer extraño a la esencia divina; captar el mal en esta esencia misma *como su cólera* es el supremo, el más duro esfuerzo que se impone la representación en lucha consigo misma, esfuerzo que, al carecer de concepto, permanece infructuoso.

El extrañamiento de la esencia divina se plantea, pues, en su doble modo; el sí mismo del espíritu y su pensamiento simple son los dos momentos cuya unidad absoluta es el espíritu mismo; su extrañamiento consiste en que estos momentos se han separado y en que uno tiene un valor desigual con respecto al otro. Esta desigualdad es, pues, una desigualdad doble, y nacen así dos conjunciones, cuyos momentos comunes son aquellos que han sido señalados. En una de ellas, la *esencia divina* vale como lo esencial, pero el ser allí natural y el sí mismo valen como lo no esencial y lo que debe ser superado; en la otra, por el contrario, es el *ser para sí* lo que vale como lo esencial y lo divino simple como lo no esencial. Su término medio todavía vacío es el ser allí en general, la simple comunidad de sus dos momentos.

[3. *La redención y la reconciliación*] Esta oposición no llega a resolverse mediante la lucha de las dos esencias representadas como esencias separadas e independientes. En su *independencia* radica el que cada una deba resolverse en sí misma *en sí*, por medio de su concepto; la lucha termina solamente cuando ambas esencias dejan de ser estas mezclas del pensamiento y del ser allí independiente y cuando

se enfrentan la una a la otra solamente como pensamientos. En efecto, entonces, como conceptos determinados, son sólo, esencialmente, en la relación de lo contrapuesto; por el contrario, como términos independientes, tienen su esencialidad fuera de la contraposición; su movimiento es, pues, el movimiento libre y propio de ellos mismos. Por tanto, como el movimiento de ambos es el movimiento *en sí*, porque debe considerarse en ellos mismos, el movimiento es iniciado por aquel de los dos que es determinado con respecto al otro como el que es en sí. Esto es representado como un obrar libre; pero la necesidad de su enajenación reside en el concepto de que el que es en sí, determinado por ello sólo en la oposición, no tiene por esto mismo una subsistencia verdadera; —por tanto, aquello para lo que vale como la esencia, no el ser para *sí*, sino lo simple, es lo que se enajena a sí mismo, lo que va a la muerte y, con ello, se reconcilia a sí mismo con la esencia absoluta. En efecto, en este movimiento se presenta como *espíritu;* la esencia abstracta se ha extrañado, tiene ser allí natural y una realidad de sí misma; este su ser otro o su presencia sensible es revocado por el segundo devenir otro y puesto como superado, como *universal*; de este modo, la esencia ha devenido sí misma en esa presencia sensible; el ser allí inmediato de la realidad ha dejado de ser un ser allí extraño o externo, al ser superado, universal; esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu.

La presencia inmediata superada de la esencia autoconsciente es esta esencia como autoconciencia universal; este concepto del sí mismo singular superado que es esencia absoluta expresa, por tanto, de modo inmediato la constitución de una comunidad que, habiéndose mantenido hasta entonces en la representación, retorna ahora dentro de sí como al sí mismo, y el espíritu sale así del segundo elemento de su determinación, la representación, para pasar al *tercero*, a la autoconciencia como tal. Si consideramos el modo de comportarse esta representación en su proceso, vemos ante todo expresarse esto: que la esencia divina asume la naturaleza humana. En ello va ya *enunciado* que, *en sí*, no se hallan separadas una y otra; del mismo modo que en el hecho de que la esencia divina se enajena a sí misma *desde el principio*, de que su ser allí penetra en sí y se convierte en mala, no se enuncia, sino que *va implícito* el que *en sí* ese ser allí malo no es algo extraño para ella, la esencia absoluta tendría solamente este nombre vacuo si hubiese en verdad un *otro* con respecto a ella, una *caída* de ella; —el momento del ser *dentro de sí* constituye más bien el momento esencial del *sí mismo* del espíritu. Que el *ser dentro de sí* y, con ello, solamente la *realidad* pertenezcan a la esencia misma, esto que para nosotros es concepto y es en tanto que concepto, se

manifiesta ante la conciencia representativa como un *acaecer* inconcebible; el *en sí* asume para ella la forma del *ser indiferente*. Pero el pensamiento de que aquellos dos momentos que parecen huir el uno del otro —los momentos de la esencia absoluta y del sí mismo que es para sí— no son desdoblados, se manifiesta *también* a esta representación —pues esta representación posee el verdadero contenido—, pero más tarde —en la enajenación de la esencia divina encarnada. Esta representación, que de este modo es todavía *inmediata*, y por ende no espiritual, o que sabe la figura humana de la esencia, primeramente, sólo como figura particular y todavía no como figura universal, deviene espiritual para esta conciencia en el movimiento de la esencia configurada el sacrificar de nuevo su ser allí inmediato y retornar a la esencia; la esencia es el espíritu solamente como *reflejada dentro de sí*. Aquí se representa, por tanto, la *reconciliación* de la esencia divina con el *otro* en general y, de un modo más preciso, con el *pensamiento* de éste, con el *mal*. Si esta reconciliación, con arreglo a *su concepto*, se expresa diciendo que es porque el *mal* es *en sí lo mismo* que *el bien*, o también porque la esencia divina es lo mismo que la naturaleza en toda su amplitud, del mismo modo que la naturaleza separada de la esencia divina es solamente la *nada*; esta formulación debe verse como una manera no espiritual de expresarse que necesariamente tiene que suscitar equívocos. Si el mal es *lo mismo* que el bien, ello querrá decir cabalmente que el mal no es mal y que el bien no es bien, sino que ambos han sido más bien superados: que el mal en general es el ser para sí que es dentro de sí y el bien lo simple carente de sí mismo. Cuando ambos son enunciados así con arreglo a su concepto, su unidad es al mismo tiempo evidente; en efecto, el ser para sí que es dentro de sí es el saber simple, y lo simple carente de sí mismo es igualmente el puro ser para sí que es dentro de sí. Del mismo modo que, por tanto, debe decirse que el bien y el mal, con arreglo a este concepto que es el suyo, es decir, en tanto que no son el bien y el mal, son *lo mismo*, así también debe decirse que no son lo mismo, sino que son sencillamente *distintos*; pues el simple ser para sí o también el puro saber son igualmente la pura negatividad o la absoluta diferencia en ellas mismas. Solamente estas dos proposiciones completan el todo y a la afirmación y aseveración de la primera debe enfrentarse, con insuperable tenacidad, el aferramiento a la otra; teniendo ambas el mismo derecho, ambas se hallan igualmente fuera del derecho, y su falta de derecho consiste en tomar por algo verdadero, sólido y real formas abstractas tales como *lo mismo* y *no lo mismo*, la *identidad* y la *no identidad*, y en apoyarse sobre estas formas. La verdad no

está en la una o la otra de estas formas, sino propiamente en su movimiento según el cual el simple él mismo es la abstracción y, por tanto, la diferencia absoluta, mientras que esta diferencia absoluta, como diferencia en sí, diferente de sí misma, es, pues, la igualdad consigo misma. Y precisamente esto es lo que ocurre con la *mismeidad* de la esencia divina y de la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular; aquélla es naturaleza en tanto que no es esencia, mientras que ésta es divina con arreglo a su esencia; —pero es el espíritu en el que ambos lados abstractos se ponen como en verdad son, a saber, como *superados*—, un poner que no puede ser expresado mediante el juicio y por la cópula, el *es* carente de espíritu. Asimismo, la naturaleza no es *nada fuera* de su esencia; pero esta nada misma *es* igualmente; es la abstracción absoluta y, por tanto, el puro pensamiento o el ser dentro de sí y, con el momento de su contraposición a la unidad espiritual, es el *mal*. La dificultad que reside en estos conceptos es únicamente la tenacidad con que se mantiene el *es* y el olvido del pensamiento en el que los momentos tanto *son* como *no son*, —son solamente el movimiento que es el espíritu. Esta unidad espiritual o la unidad en la que las diferencias solamente son como momentos o como diferencias superadas es lo que ha devenido para la conciencia representativa en aquella reconciliación, y, en cuanto que esa unidad es la universalidad de la autoconciencia, ésta ha dejado de ser conciencia representativa; el movimiento ha retornado a ella.

[γ) *El espíritu en su plenitud, el reino del espíritu*]

El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad como el movimiento de la autoconciencia, que es diferente de su representación, es el *producir* lo que ha devenido *en sí*. El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal; tiene que devenir esto *para esta autoconciencia*. O, puesto que constituye uno de los lados de la oposición de la representación, el lado del mal, aquel para el que el ser allí natural y el ser para sí singular valen como la esencia, este lado, que, como independiente no es representado todavía como momento, debe, en razón de su independencia, elevarse en y para sí mismo al espíritu o presentar en él el movimiento del espíritu.

Este lado es el *espíritu natural*; el sí mismo debe retirarse de esta naturalidad e ir dentro de sí, es decir, devenir el *mal*. Pero es ya malo *en sí*; el ir dentro de sí consiste, por tanto, en *convencerse* de

que el ser allí natural es el mal. El devenir malo que *es allí* y el ser malo del mundo, así como la reconciliación que *es allí* de la esencia absoluta, caen en la conciencia representativa; pero este representado sólo cae en cuanto a la forma en la *autoconciencia* como tal en tanto que momento superado, pues el sí mismo es lo negativo; lo que, por tanto, le pertenece es el *saber*, —un saber que es un puro obrar de la conciencia dentro de sí misma. Este momento de lo *negativo* debe expresarse también en el contenido. Puesto que la esencia se ha reconciliado *ya en sí* consigo y es unidad espiritual en la que las partes de la representación son *superadas* o son momentos, esto se presenta de modo que cada parte de la representación adquiere aquí la significación *contrapuesta* a la que antes tenía; toda significación se completa de este modo en la otra, y solamente así es como el contenido es un contenido espiritual; por cuanto que la determinabilidad es asimismo la contrapuesta a ella, se lleva a cabo la unidad en el ser otro, lo espiritual; del mismo modo que para nosotros o *en sí* se unificaban antes las significaciones contrapuestas y se superaban incluso las formas abstractas de *lo mismo* y el *no lo mismo*, de la *identidad* y la *no identidad*.

Así, pues, en la conciencia representativa la *interiorización* de la autoconciencia natural era el *mal existente*, la *interiorización* en el elemento de la autoconciencia es el *saber del mal* como de un mal que *en* sí es en el ser allí. Este saber es, por tanto, ciertamente, un devenir del mal, pero sólo devenir del *pensamiento* del *mal*, siendo por consiguiente reconocido como el primer momento de la reconciliación. En efecto, como un retorno dentro de sí mismo partiendo de la inmediatez de la naturaleza, que es determinada como el mal, aquel saber es un abandono de ésta y la muerte del pecado. Lo que se abandona por la conciencia no es el ser allí natural como tal, sino, al mismo tiempo, el ser natural que se sabe como el mal. El movimiento inmediato del *ir dentro de sí* es también un movimiento mediado; —este movimiento se presupone a sí mismo o es su propio fundamento, es decir, que el fundamento del ir dentro de sí es que la naturaleza ha ido dentro de sí ya en sí; en virtud del mal, el hombre debe adentrarse en sí, pero el *mal* es él mismo el ir dentro de sí. Este primer movimiento es él mismo sólo el movimiento inmediato o su *concepto simple* precisamente porque es lo mismo que su fundamento. El movimiento o el devenir otro debe, por tanto, presentarse todavía bajo su forma más peculiar.

Además de esta inmediatez, es necesaria, por tanto, la *mediación* de la representación. *En sí*, el *saber* de la naturaleza como el ser allí no verdadero del espíritu, y esta universalidad devenida *dentro de* sí

del sí mismo, son la reconciliación del espíritu consigo mismo. Este *en sí* adquiere para la autoconciencia no conceptual la forma de algo *que es y para él representado*. Por tanto, el concebir no es para ella un apoderarse de este concepto que sabe la naturalidad superada como universal y, por tanto, como reconciliada consigo misma, sino un apoderarse de aquella *representación* según la cual la esencia divina se ha reconciliado con su ser allí mediante el *acaecer* de la propia enajenación de la esencia divina mediante su acaecida encarnación humana y su muerte. La captación de esta representación expresa ahora de un modo más determinado lo que antes se llamaba en ella la resurrección espiritual o el devenir de su autoconciencia individual a lo universal o a la comunidad. La *muerte* del hombre divino *como muerte* es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo termina en la universalidad *natural*. Esta significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o la muerte deviene su concepto hace poco mencionado; la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transfigurarse, convirtiéndose en la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella.

Lo que pertenece al elemento *de la representación*, el que el espíritu absoluto, como un espíritu *singular* o más bien como un espíritu *particular*, represente en su ser allí la naturaleza del espíritu, se transpone, por tanto, aquí a la autoconciencia misma, al saber que se conserva en su *ser otro*; por tanto, esto no *muere* realmente, como se *representa* que el *particular* ha muerto *realmente*, sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su *saber*, que es la esencia que se reconcilia consigo misma. El *elemento de la representación* que primeramente antecede se pone, pues, aquí como superado, o ha retornado al sí mismo, a su concepto; lo que allí era solamente lo que es ha pasado a ser el sujeto. Y precisamente con ello *el primer elemento, el puro pensamiento* y el espíritu eterno en él, no son ya más allá de la conciencia representativa ni del sí mismo, sino que el retorno del todo dentro de sí es cabalmente esto, el contener dentro de sí todos los momentos. La muerte del mediador captada por el sí mismo es la superación de su *objetividad* o de su *particular ser para sí*; este *particular* ser para sí se ha convertido en autoconciencia universal. Del otro lado, lo *universal* se ha convertido *realmente*, y precisamente de este modo, en autoconciencia y el espíritu puro o irreal del mero pensamiento se ha convertido en *real*. La muerte del mediador no es solamente la muerte de su *lado natural* o de su particular ser para sí; no muere sola-

mente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la *abstracción* de la esencia divina. Pues el mediador, en la medida en que su muerte no ha llevado a cabo todavía la reconciliación, es lo unilateral que sabe lo simple del pensamiento como la *esencia* por oposición a la realidad; este extremo del sí mismo no tiene aún un valor igual a la esencia; el sí mismo sólo posee este valor en el espíritu. La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la *sustancia* y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura *subjetividad* de la sustancia o la pura certeza de sí mismo que a ella le faltaba, como el objeto, o lo inmediato, o la pura esencia. Este saber es, pues, la *espiritualización* por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido *realmente* autoconciencia simple y universal.

Así, pues, el espíritu es espíritu que se sabe *a sí mismo; se* sabe, lo que para él es objeto *es*, o su representación es el verdadero *contenido* absoluto; expresa, como veíamos, al espíritu mismo. Y, al mismo tiempo, no sólo es *contenido* de la autoconciencia y no sólo es objeto *para ella*, sino que es también *espíritu real*. Es esto por cuanto que recorre los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo constituye su realidad; —lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es, igualmente, *el moverse* mismo, o la sustancia a través de la cual pasa el sujeto. El concepto del espíritu había llegado ya a ser para nosotros cuando entramos en los dominios de la religión, a saber, como el movimiento del espíritu cierto de sí mismo que perdona el mal y, con ello, se despoja al mismo tiempo de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad, o como el movimiento en el que lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como *lo mismo* y hace brotar este reconocimiento como el *sí* entre estos extremos; —este concepto es el que ahora *intuye* la conciencia religiosa, a la que se ha revelado la esencia absoluta y supera la *diferencia* de su *sí mismo* y de lo que intuye; así como es el sujeto, así también es la sustancia y *es*, pues, ella misma, el espíritu, precisamente porque es y en la medida en que es este movimiento.

Pero esta comunidad no es completa en esta su autoconciencia;

su contenido es en general en la forma de la *representación* para ella, y, de este modo, la *espiritualización real* de esta comunidad, su retorno de su representación, posee todavía en ella este carácter de escisión, que afectaba incluso al elemento del puro pensamiento mismo. Esta comunidad no tiene tampoco la conciencia de lo que ella es; es la autoconciencia espiritual que no es ante sí como este objeto, o que no se abre a la conciencia de sí misma; pero, en tanto que es conciencia, tiene estas representaciones que se han considerado. En su punto de viraje final, vemos a la autoconciencia *interiorizarse* y llegar al *saber* del *ser dentro de sí*; la vemos enajenar su *ser allí* natural y conquistar la pura negatividad. Pero la significación positiva de esta negatividad, es decir, el que precisamente esta negatividad o pura *interioridad del saber* sea igualmente la *esencia igual a sí misma* —o el que la sustancia haya llegado aquí a ser autoconciencia absoluta, esto es para la conciencia devota un otro. Esta conciencia capta el lado de que la pura interiorización del saber es *en sí* la simplicidad absoluta o la sustancia, como la representación de algo que no es así con arreglo al *concepto*, sino como el acto de una satisfacción *extraña*. O no es para ella como esta profundidad del puro sí mismo es la fuerza por medio de la cual la *esencia abstracta* es hecha descender de su abstracción y es elevada al sí mismo por la potencia de esta pura devoción. El obrar del sí mismo mantiene así esta significación negativa con respecto a aquélla porque, de su lado, la enajenación de la sustancia es un *en sí* para esta conciencia que no la capta y la concibe de este modo o no la encuentra en su obrar como tal. Habiéndose producido *en sí* esta unidad de la esencia y del sí mismo, la conciencia tiene también aún esta *representación* de su reconciliación, pero como representación. Alcanza la satisfacción añadiendo *desde fuera* a su pura negatividad la significación positiva de la unidad de sí misma con la esencia; por tanto su satisfacción permanece afectada por la oposición de un más allá. Su propia reconciliación entra, por consiguiente, en su conciencia, como algo *lejano*, como la lejanía del *futuro*, del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro *sí mismo* se manifiesta como algo lejano en el *pasado*. Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real. Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota. Lo que entra en su conciencia como el *en sí* o como el lado de la *pura mediación* es la recon-

ciliación situada en el más allá; pero lo que entra en ella como *presente*, como el lado de la *inmediatez* y del *ser allí*, es el mundo que tiene que esperar aún su transfiguración. El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado *en sí* con la esencia, y de la *esencia* se sabe, ciertamente, que no conoce ya el objeto como algo extrañado, sino como igual a ella en su amor. Pero, para la autoconciencia, este presente inmediato no tiene todavía figura de espíritu. El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero un *en sí* que no se ha realizado [*realisiert*] o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí.



[DD.] EL SABER ABSOLUTO



VIII. EL SABER ABSOLUTO

[1. *El contenido simple del sí mismo que se demuestra como el ser*]

El espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma o, más bien, puesto que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia. Este sobrepasar el objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral, como aquel aspecto en que el objeto se mostraba retornando al sí mismo, sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto tanto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma. Para *ella*, tiene lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo, de este modo, la significación positiva; o, la autoconciencia *sabe* esta nulidad suya, de una parte, por el heho de enajenarse a sí misma, —pues en esta enajenación *se* pone como objeto o pone al objeto como sí mismo por razón de la inseparable unidad del *ser para sí*. De otra parte, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y ha retornado a sí misma y, por consiguiente, se encuentra cerca de sí en *su* ser otro como tal. Esto es el movimiento de la *conciencia* y esto es, en ello, la totalidad de sus momentos. La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de *él, en sí*, una esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de cada una de sus determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o por medio de aquel comportamiento espiritual a que acabamos de referirnos.

El objeto es, por tanto, en parte, ser *inmediato* o una cosa en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o *ser para otro* y *ser para sí*, la de-

terminabilidad —lo que corresponde a la percepción— y, en parte, *esencia* o como universal —lo que corresponde al entendimiento. El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación. Según estas tres determinaciones debe, pues, la conciencia saber al objeto como a sí misma. Sin embargo, éste de que hablamos no es el saber como un puro concebir del objeto, sino que este saber debe ser mostrado solamente en su devenir o en sus momentos, por el lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto en sentido propio o del puro saber, bajo la forma de configuraciones de la conciencia. De ahí que el objeto no se manifieste todavía en la conciencia en cuanto tal como la esencialidad espiritual a que más arriba nos referíamos, y su comportamiento hacia él no es la consideración del mismo en esta totalidad como tal, ni en su pura forma conceptual, sino, en parte, figura de la conciencia en general y, en parte, un número de esas figuras que *nosotros* reunimos y en las que la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia sólo pueden ser mostrados disueltos en sus momentos.

En cuanto a este lado de la captación del objeto tal como es en la figura de la conciencia, basta con recordar las anteriores figuras de ésta, que ya se han presentado. Por tanto, en lo tocante al objeto, en la medida en que es inmediatamente un *ser indiferente*, veíamos que la razón observante se *buscaba* y *encontraba* a sí misma en esta cosa indiferente, es decir, era consciente de su obrar como de algo externo, así como era consciente del objeto como de algo solamente inmediato. Y veíamos también en su cúspide enunciarse su determinación en el juicio infinito de que el *ser del yo es una cosa*. Y, ciertamente, una cosa inmediata: cuando se llama al yo *alma*, se le representa también, es cierto, como cosa, pero como una cosa invisible, intangible, etc. y, de hecho, por tanto, no como un ser inmediato y no como lo que se supone en una cosa. Aquel juicio, tomado en su tenor inmediato, es carente de espíritu o más bien es lo carente de espíritu mismo. Pero, en cuanto a su *concepto*, es, de hecho, lo más rico de espíritu, y este *interior* suyo aún no *presente* en él es lo que expresan los otros dos momentos que pasamos a considerar.

La cosa es yo: de hecho, en este juicio infinito se ha superado la cosa; ésta no es en sí; sólo tiene significación en el comportamiento, solamente *por el yo y* por su *relación* con él. Este momento se ha alcanzado para la conciencia en la pura intelección y en la Ilustración. Las cosas son sencillamente *útiles* y sólo deben considerarse

según su utilidad. La autoconciencia *culta*, que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado de sí, ha producido por su enajenación la cosa como sí mismo y, por tanto, se conserva todavía ella misma en él y sabe su falta de independencia o sabe que la cosa sólo es, *esencialmente, ser para otro*; o, expresando totalmente el *comportamiento*, es decir, lo único que aquí constituye la naturaleza del objeto, la cosa vale para ella como algo *que es para sí*, la cosa enuncia la certeza sensible como verdad absoluta, pero este *ser para sí*, a su vez, como momento que sólo tiende a desaparecer y se torna en su contrario, en el ser para otro ya abandonado.

Sin embargo, en este punto el saber de la cosa no está aún completo; no debe saber solamente acerca de la inmediatez del ser y acerca de la determinabilidad, sino también como *esencia* o *interior*, como el sí mismo. Esto se halla presente en la *autoconciencia moral*. Ésta sabe su saber como la *esencialidad absoluta* o *sabe* el ser sencillamente como la voluntad pura o el saber puro; no es nada más que esta voluntad y este saber; a otra sólo corresponde un ser no esencial, es decir, que no es *en sí*, que es sólo su cáscara vacía. La conciencia moral, mientras que en su representación del mundo elimina el *ser allí* del sí mismo, vuelve a recogerla igualmente dentro de sí. Como conciencia, no es ya, finalmente, este colocar y desplazarse de la existencia y del sí mismo, sino que sabe que su *ser allí* como tal es esta pura certeza de sí misma; el elemento objetivo en el que se muestra como operante no es otra cosa que el puro saber de sí del sí mismo.

Tales son los momentos que integran la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha; para sí, estos momentos son singulares y es solamente su unidad espiritual la que constituye la fuerza de esta reconciliación. Pero el último de estos momentos es, necesariamente, esta unidad misma y, de hecho, los reúne, como se ve claramente, a todos dentro de sí. El espíritu cierto de sí mismo en su ser allí no tiene como elemento del *ser allí* otra cosa que este saber de sí; la enunciación de que lo que hace lo hace con arreglo a la convicción del deber, este su lenguaje, es la *validez* de su *obrar*. El obrar es la primera separación que es *en sí* de la simplicidad del concepto y el retorno desde esta separación. Este primer movimiento se trueca en el segundo, en cuanto que el elemento del reconocimiento se pone como saber *simple* del deber frente a la *diferencia* y la *escisión* que reside en la acción como tal, y forma de este modo una realidad férrea contra el obrar. Pero en el perdón hemos visto cómo esta dureza remite por sí misma y se enajena. La realidad no tiene aquí, por tanto, para la autoconciencia, como *ser allí inme-*

diato, otra significación que la de ser el puro saber; —y lo mismo, como ser allí *determinado* o como comportamiento, lo opuesto a sí es un saber, en parte, de este puro sí mismo singular y, en parte, del saber como universal. En lo que va implícito, al mismo tiempo, que el *tercer* momento, la *universalidad* o la *esencia* sólo vale para cada uno de los dos opuestos como *saber*; y éstos superan, por último, la oposición vacía que todavía queda y son el saber del yo = yo; este sí mismo *singular* que es inmediatamente saber puro o universal.

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí*. Tal como han sido considerados, caen de momento el uno fuera del otro; en el orden en que se nos presentaban sus figuras, la conciencia llega, de una parte, a los momentos singulares de este orden y, de otra parte, a su reunificación mucho tiempo antes de que la religión haya dado a su objeto la figura de la autoconciencia real. La unificación de ambos lados no se ha indicado aún; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es *en sí* o según su contenido *absoluto*, ni tampoco como es *para* sí según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es *en sí y para sí*.

Pero esta unificación ya se ha llevado a cabo *en sí*, también, ciertamente, en la religión, en el retorno de la representación a la autoconciencia, pero no con arreglo a la forma auténtica, pues el lado religioso es el lado del *en sí* que se enfrenta al movimiento de la autoconciencia. Por tanto, la unificación pertenece a este otro lado que, por contraste, es el lado de la reflexión dentro de sí y, por consiguiente, aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario y que los contiene no solamente *en sí* o de un modo universal, sino *para sí* o de un modo desarrollado y diferenciado. El contenido, lo mismo que el otro lado del espíritu autoconsciente, en tanto que es el *otro* lado, se da y ha sido mostrado en su perfección; la unificación, que falta aún, es la unidad simple del concepto. Este se da ya también en el lado de la misma autoconciencia; pero, tal como se ha presentado anteriormente, tiene, como todos los demás momentos, la forma de ser una *figura particular de la conciencia*. Es, pues, aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que permanece quieto en su concepto y que se llamaba el *alma bella*. Esta es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura, —la autoconcien-

cia que sabe este puro saber del *puro ser dentro de sí* como el espíritu—, no sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello. Por cuanto que este concepto se mantiene contrapuesto a su realización [*Realisierung*], es la figura unilateral que hemos visto desaparecer en la niebla vacía, pero que también hemos visto en su enajenación y movimiento hacia adelante positivos. Mediante esta realización [*Realisierung*] se supera el aferramiento a sí de esta autoconciencia carente de objeto, la *determinabilidad* del concepto con respecto a su *cumplimiento*, su autoconciencia cobra la forma de la universalidad y lo que le resta es su concepto verdadero o el concepto que ha adquirido su realización [*Realisierung*]; es el concepto en su verdad, a saber, en la unidad con su enajenación, —el saber del puro saber, no como *esencia* abstracta, que es el deber, sino el saber de él como esencia que es *este* saber, *esta* autoconciencia pura y que es, por tanto, al mismo tiempo, *objeto* verdadero, pues es el sí mismo que es para sí.

Este concepto se ha dado su cumplimiento, de una parte, en el espíritu *operante* cierto de sí mismo y, de otra parte, en la *religión*: en ésta ha cobrado el *contenido* absoluto *como contenido* o en la forma de la *representación*, del ser otro para la conciencia; por el contrario, en aquella figura la forma es el mismo sí mismo, ya que contiene el espíritu *operante* cierto de sí mismo; el sí mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto. Esta figura es, como veíamos, aquel concepto simple, pero que ha abandonado su *esencia* eterna, que *es allí* u obra. El *escindirse* o el emerger lo tiene en la *pureza* del concepto, puesto que esta pureza es la abstracción absoluta o la negatividad. Y, asimismo, tiene el elemento de su realidad o del ser en él, en el puro saber mismo, pues es la simple *inmediatez*, que es tanto *ser* y *ser allí* como *esencia*, aquélla el pensamiento negativo y ésta el pensamiento positivo mismo. Este ser allí es, finalmente, asimismo, el ser reflejado dentro de sí —tanto como ser allí cuanto como deber— o el ser *malo*. Este ir dentro de sí constituye la *oposición* del *concepto* y es con ello el presentarse, el puro saber de la esencia *no operante, no real*. Pero este su presentarse en esta oposición es el participar en ella; el puro saber de la esencia se ha enajenado *en sí* su simplicidad, pues es el *escindirse* o la negatividad, que es el concepto; en la medida en que esta escisión es el *devenir para sí*, es lo malo; en la medida en que es el *en sí*, es lo que permanece bueno. Ahora bien, lo que en primer término acaece *en sí* es al mismo tiempo *para la conciencia* y es, asimismo, duplicado él mismo, es tanto *para la conciencia* como es su *ser para sí* o su propio obrar. Lo mismo que se pone ya *en sí* se repite, por tanto,

ahora, como saber de la conciencia de él y como obrar consciente. Cada momento cede con respecto al otro, la independencia de la determinabilidad en que se presenta frente a él. Este ceder es la misma renuncia a la unilateralidad del concepto que *en sí* constituía el comienzo; pero es, de ahora en adelante, *su* renuncia, del mismo modo que el concepto a que renuncia es el suyo. Aquel *en sí* del comienzo es en verdad, como negatividad, asimismo, lo *mediado*, que se *pone ahora* tal como en verdad es, y lo *negativo*, como *determinabilidad*, es de cada uno para el otro y en sí lo que se supera a sí mismo. Una de las dos partes de la oposición es la desigualdad del ser dentro de sí, en su *singularidad*, frente a la universalidad, —la otra, la desigualdad de su universalidad abstracta con respecto al sí mismo; aquélla agoniza ante su ser para sí y se enajena, se confiesa; ésta renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y agoniza de este modo con respecto a su sí mismo carente de vida y a su inmóvil universalidad; de tal modo, por tanto, que lo primero se ha completado por el momento de la universalidad, que es esencia, y lo segundo por la universalidad, que es sí mismo. Mediante este movimiento del obrar, el espíritu, —que solamente es espíritu porque *es allí*, porque eleva su ser allí al *pensamiento* y, con ello, a la absoluta *contraposición*, y, partiendo de ésta y pasando por ella, retorna a sí mismo— el espíritu surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia, —como autoconciencia, que es la unidad simple del saber.

Lo que, por tanto, era en la religión *contenido* o forma de la representación de un *otro*, esto mismo es aquí *obrar* propio del *sí mismo*; el concepto es lo que unifica, así como el contenido es *obrar* propio del sí mismo; —pues este concepto es, como veíamos, el saber del obrar del sí mismo dentro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de *este sujeto* como *de la sustancia*, y de la sustancia como este saber de su obrar. Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la *reunión* de los momentos singulares cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto, cuyo contenido se había dado ya en aquellos momentos e incluso bajo la forma de una *figura de la conciencia*.

[2. *La ciencia, como el concebirse del sí mismo*]

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realiza-

ción [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*. La *verdad* no sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la *forma* del saber de sí *mismo*. La verdad es el *contenido*, que en la religión es todavía desigual a su certeza. Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo. De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en *forma de la objetividad* para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: el *concepto*. El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*.

La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber han resultado ser, por tanto, el puro *ser para sí* de la autoconciencia; él es yo, es *este* y ningún otro *yo* y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo *universal* superado. Tiene un contenido que *diferencia* de sí; pues es la pura negatividad o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido es en su diferencia misma el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es yo. Yo es en él como diferenciado y reflejado en sí; el contenido solamente es *concebido* porque el yo, en su ser otro, está cerca de sí mismo. Este contenido, indicado de un modo más preciso, no es otra cosa que el mismo movimiento que acabamos de enunciar; pues es el espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre, además, *para sí* como espíritu, por el hecho de ser la figura del concepto en su objetividad.

Pero, por lo que se refiere al *ser allí* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia*. El espíritu que es en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que es *para sí*, el *concebir* en general, que como tal no ha alcanzado aún la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto.

Ahora bien, en la realidad la sustancia que sabe es anterior a la forma o a la figura conceptual de la misma. Pues la sustancia es el *en sí* aún no desarrollado o el fundamento y el concepto en su simplicidad todavía inmóvil y, por tanto, la *interioridad* o el sí mismo del espíritu, que aún no *es allí*. Lo que *es allí* es como lo aún no desarrollado simple e inmediato, o el objeto de la conciencia *represen-*

tativa en general. El conocer, por ser la conciencia espiritual para la que *es en sí* sólo es en la medida en que es *ser para* el *sí mismo* y ser del *sí mismo* o concepto, —sólo tiene, por el momento y por esta razón, un objeto pobre, con respecto al cual la sustancia y su conciencia es más rica. La manifestabilidad de la sustancia en la conciencia es, de hecho, ocultamiento, ya que se trata del *ser carente* todavía *de sí mismo* y lo único patente aquí es la certeza de sí mismo. Por tanto, de momento sólo pertenecen a la *auto*conciencia los *momentos abstractos* de la sustancia; pero, en cuanto que éstos, como movimientos puros, se empujan a sí mismos hacia más allá, la autoconciencia se enriquece hasta extraer a la conciencia toda la sustancia, toda la estructura de sus esencialidades, y —por cuanto que este comportamiento negativo hacia la objetividad es asimismo un comportamiento positivo, un poner— se crea a sí misma desde sí y, con ello, se ha restaurado al mismo tiempo para la conciencia. En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el *todo pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. Por el contrario, en la *conciencia* está el todo, pero no concebido, con anterioridad a los momentos. El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro *externo* intuido, *no captado* por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo, —la necesidad de enriquecer, la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia—, la necesidad de poner en movimiento la *inmediatez del en sí* —la forma en que la sustancia es en la conciencia—, o a la inversa, tomando el en sí como lo *interior*, la necesidad de realizar [*realisieren*] y revelar lo que sólo *interiormente* es, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo.

Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *cree*, o de cualquier otro modo como se diga. Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido —que es el espíritu— sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de

sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer —la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Este movimiento es el cielo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final. Así, pues, en cuanto el espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta como intuido a su simple autoconciencia, y puesto que, por tanto, aquello es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro intuido, en *el tiempo* y en el contenido o en el *en sí*; la sustancia tiene en ella, como sujeto, la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma lo que ella *en sí* es, *como espíritu*. Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo. Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es el espíritu*; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo.

El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*. La comunidad religiosa, en tanto que es primeramente la sustancia del espíritu absoluto, es la tosca conciencia que tiene un ser allí tanto más bárbaro y duro cuanto más profundo es su espíritu interior, y su embotado sí mismo tiene que trabajar, por ello, tanto más duramente con su esencia, con el contenido de su conciencia, extraño para él. Sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del *mundo intelectual* o más bien para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí mismo real. De una parte, mediante la observación, encuentra el ser allí como pensamiento y lo concibe y, a la inversa, concibe en su pensar el ser allí. En cuanto que, así, enuncia primeramente de un modo abstracto la *unidad* inmediata del pensar *y el ser*, de la esencia abstracta y del sí mismo, volviendo a despertar la primera esencia luminosa *con mayor pureza*, a saber, como unidad de la extensión y del ser —pues extensión es la simplicidad más igual al pensar puro que lo es la luz—, y volviendo a despertar con ello en el pensamiento la *sustancia* de la aurora, el espíritu se aterra al mismo tiempo ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *carente de sí mismo* y afirma en contra de ella la individualidad. Pero

solamente después de haber enajenado la individualidad en la cultura, convirtiéndola así en ser allí e imponiéndola al ser allí todo —después de haber llegado al pensamiento de la utilidad y de haber captado en la libertad absoluta el ser allí como su voluntad, es cuando el espíritu desentraña el pensamiente de su más íntima profundidad y proclama la esencia como yo = yo. Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo; en efecto, puesto que esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo del yo se enfrenta a esta pura diferencia, que, como la diferencia pura y al mismo tiempo objetiva con respecto al sí mismo que se sabe a sí, debe expresarse como el *tiempo*, de tal modo que así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo; pero la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud y sin pausa, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; es la quietud objetiva de la *extensión*, pero ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo. O el yo no es solamente el sí mismo, sino que es la *igualdad del sí mismo consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto* es asimismo *la sustancia*. La sustancia para sí sola vendría a ser el intuir vacío de contenido o el intuir de un contenido que, como determinado, sólo tendría accidentalidad y carecería de necesidad; la sustancia sólo valdría como absoluto en la medida en que fuese pensada o intuida como la *unidad absoluta*, y todo contenido, en cuanto a su diversidad, tendría que caer fuera de ella, en la reflexión, la cual no pertenece a la sustancia, ya que la sustancia no sería sujeto, lo que se refleja sobre sí y dentro de sí, o no se concebiría como espíritu. Y si, a pesar de todo, se hablara de un contenido, sería en parte solamente para arrojarlo al abismo vacío de lo absoluto y, en parte, recogiéndolo exteriormente de la percepción sensible; el saber parecería, así, haber llegado a las cosas, a lo diferente de él mismo, y a la diferencia entre múltiples cosas, sin que pudiera concebirse cómo ni de dónde.

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido. Aquella primera reflexión partiendo de la inmediatez es el diferenciarse el sujeto de su sustancia o el concepto que se escinde,

el ir dentro de sí y el devenir del yo puro. En cuanto esta diferencia es el puro obrar del yo = yo, el concepto es la necesidad y el surgir del *ser allí* que tiene la sustancia como su esencia y subsiste para sí. Pero el subsistir del ser allí para sí es el concepto puesto en la determinabilidad y, asimismo, su movimiento *en él mismo*, consistente en hundirse en la simple sustancia, que solamente es sujeto como esta negatividad y este movimiento. El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en* y *para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad.

[3. *El espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí*]

Así, pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de configuración, al ser afectado el mismo por la diferencia sobrepasada de la conciencia. El espíritu ha conquistado el puro elemento de su ser allí, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el sí mismo que se enajena o la unidad *inmediata* del saber de sí mismo. El puro movimiento de esta enajenación constituye, considerado en cuanto al contenido, la *necesidad* de éste. El contenido diversificado es como *determinado* en la relación, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí mismo o en la *negatividad*; es, por tanto, la necesidad o la diversidad, el ser libre e igualmente el sí mismo; y, en esta *forma* de la mismeidad, en que el ser allí es pensamiento inmediato, el contenido es *concepto*. Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*. En ella, los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos. Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que —por cuanto el momento tiene la forma del concep-

to— conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, dependen solamente de su pura *determinabilidad*. Y, a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta. El espíritu que es allí no es más rico que ella, pero no es tampoco, en su contenido, más pobre. El conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad [*Realität*], según la cual su esencia, el concepto, puesto en ella en su *simple* mediación como *pensamiento*, escinde los momentos de esta mediación y se los presenta con arreglo a la oposición interna.

La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, —el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.

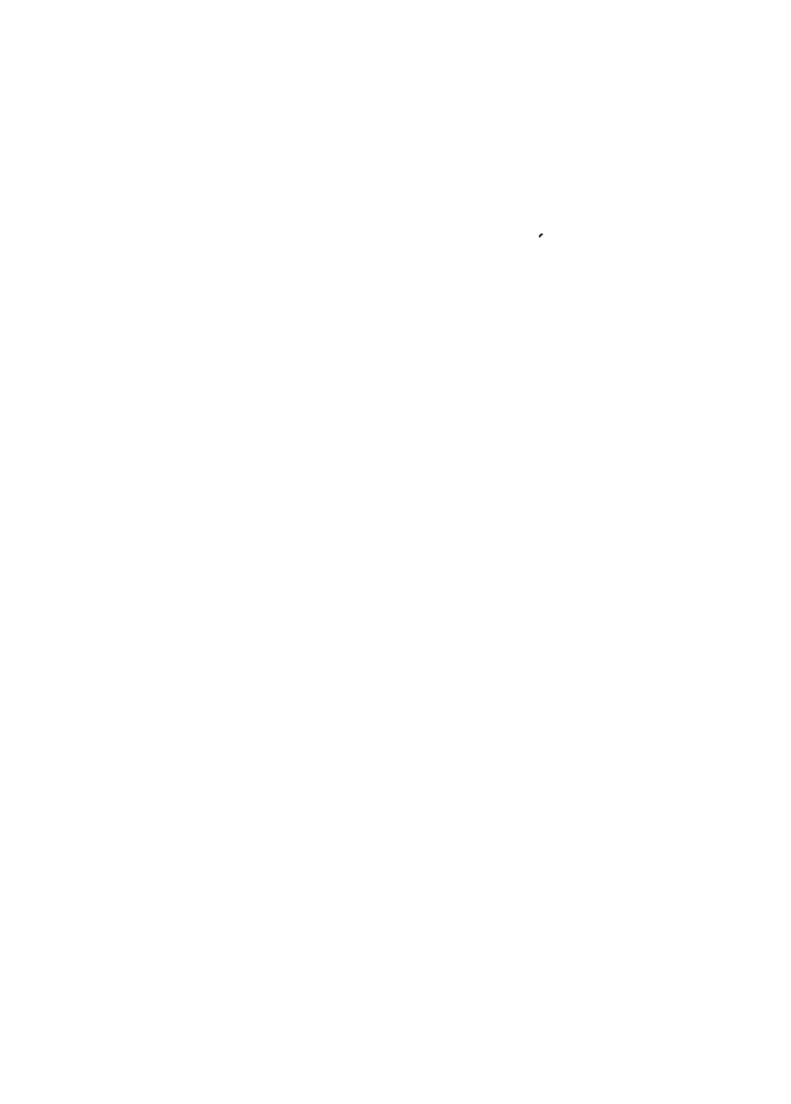
Sin embargo, esta enajenación es todavía imperfecta; expresa la *relación* entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado su plena libertad, precisamente por el hecho de mantenerse en esa relación. El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como espacio. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*.

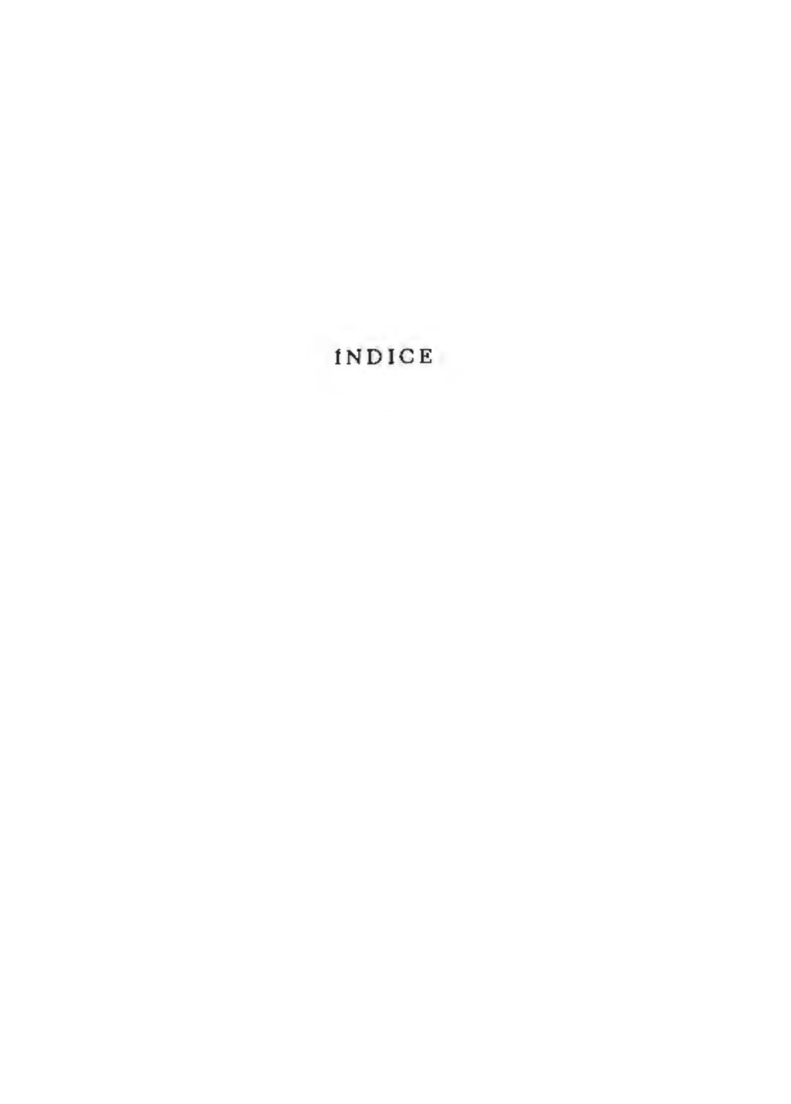
Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su

sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia, —y su *tiempo*, en el cual esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad. *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

> *del cáliz de este reino de los espíritus*
> *rebosa para él su infinitud.**

* Cita un tanto modificada de dos versos del poema de Schiller titulado "La amistad".





INDICE



CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

A. *Conciencia*

B. *Autoconciencia*

C. AA. *Razón*

BB. *El espíritu*

Este libro se acabó de imprimir el día 19 de enero de 1966 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia, 911, México 12, D. F. Se tiraron 6 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Electra de 10:11 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Jasmin Reuter*.

OBRAS DE FILOSOFÍA

del

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Abbagnano, N.: *Diccionario de filosofía*
Ayer, A. J., y otros: *Positivismo lógico*
Barth, H.: *Verdad e ideología*
Bayer, R.: *Historia de la estética*
Cassirer, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas.* 4 tomos
Collingwood, R. G.: *Idea de la historia*
Collingwood, R. G.: *Los principios del arte*
Dewey, J.: *La busca de la certeza: Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*
Diánoia. Anuario de filosofía. 1955-1965.
Dilthey, W.: *Obras.* 8 tomos
Hartmann, N.: *Ontología,* 5 tomos
Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*
Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura*
Jaeger, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*
López Morillas, J.: *El krausismo español*
Mondolfo, R.: *El humanismo de Marx*
Nicol, E.: *Los principios de la ciencia*
Nicol, E.: *Metafísica de la expresión*
Nicol, E.: *Psicología de las situaciones vitales*
Rothacker, E.: *Problemas de antropología cultural*
Santayana, G.: *Los reinos del ser*
Schneider, H. W.: *Historia de la filosofía norteamericana*
Schulz, W.: *El dios de la metafísica* moderna
Spinoza, B.: *Etica*
Van der Leeuw, G.: *Fenomenología de la religión*
Wahl, J.: *Tratado de metafísica*

